

S XV A 2 17



# Königsteiner Blätter

## INHALT

### X. Jahrgang 1964

#### I. Aufsätze

Drewniak, L.	<i>Virgo clemens — Judicis duri Placatrix</i> . . . . .	65— 77
Huber, A. K.	<i>Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert</i> . . . . .	13— 39 78— 94
Juhász, K.	<i>Emmerich Christovich (1777—1798) und sein Banater Bistum</i> (Forts. u. Schluß) . . . . .	40— 44 95—109
Steller, W.	<i>Slawentheorie und Kolonisationshypothese (Schluß)</i> . . . . .	1— 12

#### II. Berichte

Mattausch, R.	<i>Die Probleme des Habsburgerreiches</i> . . . . .	47— 48
Münch, G.	<i>Zur schlesischen Kirchen- und Landesgeschichte</i> . . . . .	45— 47

#### III. Besprechungen

Andics, H.	<i>Der Staat, den keiner wollte. Österreich 1918—1938</i> (R. Mattausch) .	125
Berkenkopf, G.	<i>Welterlösung, ein geschichtlicher Traum Rußlands</i> (A. Bauch) . . .	62— 63
	<i>Die Christusverkündigung in der Schule</i> (J. Rabas) . . . . .	56— 58
Braun, J. Frhr. v.	<i>Beharrlichkeit in der Außenpolitik</i> (Paul Hadrossek) . . . . .	121
Brook-Shepherd, G.	<i>Der Anschluß</i> (R. Mattausch) . . . . .	125
Burdeau, G.	<i>Einführung in die politische Wissenschaft</i> (K. G. Schirrmeyer) . . .	122—124
Christ, H.	<i>Die Rolle der Nationen in Europa</i> (A. H.) . . . . .	59— 60
	<i>Bohemia Jahrbuch Band III</i> (R. Mattausch) . . . . .	62
	<i>Probleme der böhmischen Geschichte</i> (R. Mattausch) . . . . .	61— 62
	<i>Zwischen Frankfurt und Prag</i> (R. Mattausch) . . . . .	60— 61
Deissler, A.	<i>Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese</i> (A. Janko) .	110—111
Dreißien, J.	<i>Kommentar und Katechesen zum Glaubensbuch für das 3. und 4.</i> <i>Schuljahr, Teil III, 1. Halbband</i> (J. Rabas) . . . . .	117—118
Ernstberger, A.	<i>Böhmens freiwilliger Kriegseinsatz gegen Napoleon</i> (R. Mattausch) .	124
Garonne, G.	<i>Der Glaube als Mitte der Erziehung</i> (J. Rabas) . . . . .	54— 56
Grenzmann, W. —	<i>Was ist das Christliche in der christlichen Literatur</i> (R. Mattausch) .	118—119
Kunisch, H. —		
Hohoff, C. —		
Winklhofer, A.		
Hermann, R.	<i>Die Kirche und ihre Liebestätigkeit von Anbeginn bis zur Gegenwart</i> (A. H.) . . . . .	126—128
	<i>Acta Baltica III (1963) — Liber Annalis Instituti Baltici</i> (R. Mattausch) . . . . .	126
Karrer, O. —	<i>Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht</i> (Ad. Hampel) . . .	114—115
Weibel, R. —		
Franzen, P. —		
Sartory, Th.		

Läpple, A.	<i>Biblische Verkündigung in der Zeitenwende</i> (J. Rabas) . . . . .	116—117
Lhotsky, A.	<i>Österreichische Historiographie</i> (R. Mattausch) . . . . .	60
Matl, J.	<i>Europa und die Slawen</i> (R. Mattausch) . . . . .	122
Mirgeler, A.	<i>Rückblicke auf das abendländische Christentum</i> (A. H.) . . . . .	113—114
Molinari, P.	<i>Die Heiligen und ihre Verehrung</i> (L. Drewniak) . . . . .	111—112
Nastainczyk, W.	<i>Makarenkos Sowjet-Pädagogik</i> (J. Rabas) . . . . .	52— 54
Rabl, K.	<i>Das Selbstbestimmungsrecht der Völker</i> (K. Braunstein) . . . . .	58— 59
Reiner, H.	<i>Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts</i> (Paul Hadrossek) . . . . .	119—121
Scheffczyk, L.	<i>Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild</i> (J. Rabas) . . . . .	115—116
Schmaus, M.	<i>Handbuch der Dogmengeschichte</i> Band II und IV (L. Drewniak) . . . . .	49— 51
Grillmaier, A.		
Straus, L.	<i>Über Tyrannis, eine Interpretation von Xenophons „Hieron“</i> (E. J. M. Kroker) . . . . .	51— 52
Stupperich, R.	<i>Kirche im Osten</i> (Ad. Hampel) . . . . .	58
Thils, G.	<i>Theologie der irdischen Wirklichkeiten</i> (Paul Hadrossek) . . . . .	112—113
Warlimont, W.	<i>Im Hauptquartier der deutschen Wehrmacht 1939—1945</i> (R. Mattausch) . . . . .	125—126
Widder, E.	<i>Hermann Bahr — sein Weg zum Glauben</i> (A. Buder) . . . . .	119
Zeman, Z. A.	<i>Der Zusammenbruch des Habsburgerreiches</i> (R. Mattausch) . . . . .	124—125

1374 967



# Slawentheorie und Kolonisationshypothese

*Irrtum und Konstruktion*

*Professor Dr. Walther Steller, Kiel*

## II

Wie im ersten Teil vorgelegten Quellentexte zeigten, daß die Worte „sclavi, slaveni“ der lateinisch geschriebenen, geschichtlichen mittelalterlichen Zeugnisse, wie auch das in derselben Begrifflichkeit und in derselben syntaktischen Verwendung gebrauchte Wort „Wenden“ der deutsch geschriebenen mittelalterlichen Chroniken keine völkische Zuweisung oder Unterscheidung zum Deutschen oder Germanischen meinen, sondern daß damit — und nicht nur für den ostelbischen Raum allein — der Zustand der noch nicht zum Christentum Bekehrten gekennzeichnet wurde.

Erst im 19. Jahrhundert wurden die ma.-lat. Quellenworte mit dem für die osteuropäischen Völker gebräuchlichen Sammelnamen „Slawen“ übersetzt und sodann in der Geschichtsdarstellung des ostdeutschen Raumes mit diesem einen völkischen Gegensatz zum Deutschen oder Germanischen kennzeichnenden Begriff interpretiert.

Der sinnfälligste Anlaß hierzu war „die Verführung durch die Sirene des Gleichklangs“, wie mein Lehrer Theodor Siebs es in seinen Vorlesungen bezeichnete und uns in sprachwissenschaftlichen Zusammenhängen nachdrücklichst davor warnte.

Als ein Beleg für diese Tatsache zitiere ich aus dem Vorwort der Übersetzung der Chronik des Helmold von Bosau aus dem Jahre 1910 durch Bernhard Schmeidler seine Begründung für die Wiedergabe „Slawen“, da „die Schreibung ‚Sclaven‘ als zu störend aufgegeben wurde“<sup>36</sup>.

Es muß demgegenüber festgestellt werden, daß die ma.-lateinischen Worte „sclaveni“, Kurzform „sclavi“, nichts mit dem von einem polnisch-russischen Wort „slaba, slava“, das „Ruhm, Ehre, Ansehen“ bedeutet — abgeleiteten Wort „Slawen“ — nach Auskunft der Russisch-Etymologischen Wörterbücher — zu tun haben<sup>37</sup>.

Die Vermischung beider Wörter und Begriffe und die Übersetzung der ma.-lat. Textworte mit dem eine völkische Zuweisung und Unterscheidung kennzeichnenden Wort „Slawen“ in deutscher Wiedergabe, führte zu der Ansicht von einem ursprünglich angeblich „slawischen“ Ostelbien. Mit anderen Worten: in einer falschen Übersetzung und einer irrigen Begriffsbildung liegen die Grundlagen, die zu einer „slawischen“ Determinierung des deutschen Ostraumes mit allen ihren Konsequenzen führten.

<sup>36</sup> Helmolds, *Chronik der Slaven*, nach der Ausgabe der *Monumenta Germaniae*, übersetzt von J. C. M. Laurent und W. Wattenbach, 3. Aufl. von B. Schmeidler. Leipzig 1910, S. IX. — Steller, *Ebd.*, S. 170.

<sup>37</sup> Vasmer, M. *Russisch-etymologisches Wörterbuch*. Bd. II. Heidelberg 1955, S. 656. — Steller, W., *Gefahr im Verzug*. Kiel 1962, S. 4 und 5.



Diese Begriffsverbiegung wird in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwic-  
 Wir sagten oben, daß die Geschichtschreibung des 18. Jahrhunderts von diesem Irrt  
 noch frei ist. Immerhin will es mir scheinen, daß in der folgenden Formulierung  
 Sammelwerkes der „Monumenta inedita“ die erste Stufe einer in der Geschichtssc  
 bung erkennbaren Annäherung an diese Begriffsverschiebung im „völkischen“ Si  
 vorliegt:

Spalte 199/201 (Marschalk):

At Sclavi illi, qui Poloni, Sarmatae  
 nunc fere nomenclantur, quoniam a Vistu-  
 la Sarmatae incipiunt<sup>38</sup>.

Spalte 200/202 (Schede):

Die Slaven aber, welche Pohler-  
 sitzen, werden insgemein Sarmaten ge-  
 nennet, weil von der Weichsel an die Sar-  
 maten angehen<sup>38</sup>.

Das Wort „Sarmaten“ kennzeichnet im letzten Kapitel der Taciteischen „Ger-  
 mania“ deutlich den völkischen Gegensatz zu den Germanen. Es ist das einzige Mal,  
 daß Tacitus eine Überlegung im Hinblick auf völkische Zuweisung anstellt. Sie be-  
 trifft die von ihm als „Venet(h)i“ — die Betonung liegt auf der 2. Silbe — genannte  
 Völkerschaft. In ihnen wollen manche Forscher das tausend Jahre später in den deut-  
 schen Chroniken vorkommende Wort „Wenden“ sehen. Das ist jedoch nicht zu-  
 treffend, auch wenn man, wie üblich, die germanische Akzentverschiebung dafür in  
 Ansatz bringen möchte<sup>39</sup>. Tacitus fällt die Entscheidung, daß er die „Venet(h)i lieber  
 zu den Germanen zähle“.

In der oben wiedergegebenen Formulierung liegt erstmalig m. W. die Verbindung  
 des Wortes „Sclavi“ mit den „Sarmaten“ vor und damit die Möglichkeit der Über-  
 tragung dieses Wortes auf „sarmatische Stämme“. Mit anderen Worten: durch diese  
 Formulierung nähert sich das Wort „Sclavi = Slaven = Slawen“ der Begriffs-  
 füllung von „Sarmaten“, d. h. der Bedeutung, die den völkischen Gegensatz und  
 den völkischen Eigenwert unseres heutigen Begriffs „slawisch“ kennzeichnet. Auf  
 dieser formalen Grundlage bahnt sich die begriffliche Unterscheidung an, die das  
 Wort „Slawen“ im Sinne von „Sarmaten“ gebraucht und somit der heute angewand-  
 ten Begrifflichkeit zuführt. Dazu kam, wie erwähnt, die Angleichung an das polnisch-  
 russische Wort „slaba, slava“, das zur Etymologisierung des Volksnamens heran-  
 gezogen wird, das aber nach Auskunft der „Russisch-Etymologischen Wörterbücher“  
 nichts mit dem lateinisch-mittelalterlichen Wort „sclaveni“, Kurzform „sclavi“,  
 zu tun hat<sup>39</sup>.

Sodann arbeiten der Tscheche Palacký für Böhmen, der polnische Renegat

<sup>38</sup> Nicolai Mareschalci, *Thurii, Annalium Herulorum ac Vandlorum*. In *Monumenta inedita*, hrsg. von  
 E. J. de Westphalen. Bd. I. Leipzig 1739, Sp. 199/202. —  
 Steller, W., *Name und Begriff der Wenden (Sclavi)*. Kiel 1959, S. 226. Im folgenden zitiert als  
 Steller, *Ebda*.

<sup>39</sup> Steller, *Ebda*, Kap. III „Veneti = ‚Wenden‘?“, S. 50 ff.



Bandtke<sup>40</sup> für den schlesischen Raum und der Tscheche Šafařík<sup>41</sup> um die Wende des 18. und 19. Jahrhundert mit dem völkisch determinierten Begriff „Slawen“, und es gelingt ihnen durch zeitbedingte Umstände, ihre auf falscher Begrifflichkeit beruhenden Deduktionen bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts durchzusetzen. Die erste Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist noch erfüllt von den kritischen und warnenden Stimmen der damals anerkannten deutschen Wissenschaftler, wie Heinrich Wuttke und Karl Eberth, die sich gegen den „höchst fanatischen Slawomanen“ wenden, der „Schlesien als slawisches Eigentum angesprochen hatte“, und Eberth fährt fort: „Die ungeschichtlichen und darum uns Deutsche verletzenden Hirngespinnste der Slawomanen sollten nun in die gebührenden Schranken zurückgewiesen werden“<sup>42</sup>. Hell-sichtig und beschwörend erkennt J. Schmidt bereits die Gefahr, die durch die „wissenschaftlich“ dargebotene „Slawentheorie“ des Tschechen Šafařík für Böhmen heraufbeschworen wird<sup>43</sup>, und auch C. Wandroth lehnt diese „Entdeckungen, welche Šafařík vorzüglich einer slavischen Phantasie verdankt“, ab, denn vergeblich werden wir nach Šafaříks Quellen forschen“<sup>44</sup>.

Trotz solcher klaren Kennzeichnung setzen sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts diese Ansichten der sog. „Slawentheorie“ des deutschen Ostraumes durch, gestützt auf die im 19. Jahrhundert wirkenden Strömungen der Romantik und einer von Bandtke für seine Ziele geschickt genutzten Kulturpropaganda für das als euro-

<sup>40</sup> Steller, *Ebda*, S. 279, 280, 284 ff.

<sup>41</sup> Steller, *Ebda*, S. 279, 280, 284, 291, 292, 295, 296.

<sup>42</sup> Schlesische Provinzial-Blätter. Bd. 120. Breslau 1844, S. 451. — Steller, *Ebda*, S. 291. — Die in diesen Worten Eberths ausgesprochene Hoffnung der damals anerkanntesten deutschen Wissenschaftler, „die Slawomanen in die gebührenden Schranken zurückzuweisen“, hat sich nicht erfüllt. Im Gegenteil! In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts nehmen die deutschen Wissenschaftler, begierig fremdem Vorbild urteilslos folgend, die von den „slawischen“ Kollegen dargebotene „slawomanische“ Erfindung einer „Slawentheorie“ des deutschen Ostraumes an. Bis zur Gegenwart bauen die Vertreter der deutschen Geschichtswissenschaft auf diesem Irrtum weiter. Mir aber wurde für die Zitierung der obigen Belege und die Darlegung der Zusammenhänge im letzten Kapitel meiner Untersuchung das kollegialerseite als schwerstes Verdikt gemeinte Prädikat eines „Germanomanen“ zuteil (Wolfgang H. Fritze, „Slawomanie und Germanomanie“, Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Osteuropas, Bd. IX/X, 1961), und der in Fotokopie wiedergegebene Text aus den „Monumenta inedita“ brachte mir die Verspottung ein, sogar ein „Vandalomane“ zu sein (Gerhard Cordes in „Zeitschrift für Schleswig-Holsteinische Geschichte“, Bd. 85/86, 1962). Ich habe dieses und Ähnliches in Heft 16 der „Mitteilungen“ mit dem Titel „Gefahr im Verzug“, Kiel 1962, zusammengestellt. Wichtiger darin als solche persönliche Befehdung durch meine Kollegen ist mir der Hinweis auf die im „Akademischen Verlag“, Ost-Berlin, im Auftrage der „Historischen Kommission bei der Sächsischen Akademie zu Leipzig“ erscheinenden Arbeiten der „Deutsch-Slawischen Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte“ Mitteldeutschlands. Unter weitestgehender Anwendung der pseudowissenschaftlichen panslawistischen Propaganda zur Beanspruchung weiteren deutschen Landes bis zur Elbe, einschließlich Ost-Holstein, Vorschub geleistet.

<sup>43</sup> Schmidt, J., *Deutschland und Böhmen*. In „Schlesische Provinzial-Blätter“. Bd. 127. Breslau 1848. S. 501. — Steller, *Ebda*, S. 292.

<sup>44</sup> Schlesische Provinzial-Blätter. N. F. Bd. 1. Breslau 1862. — Steller, *Ebda*, S. 292.



päischer Vorposten gegen Rußlands Expansion kämpfende Polen<sup>45</sup>, so daß die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts völlig dieser Begriffsbildung erlegen ist<sup>46</sup>.

In dieser Zeit aber — im 6. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts — liegt mit der Herausgabe der „*Monumenta Germaniae Historica*“ und ihrer Übersetzung und Interpretation der mittelalterlichen Quellenworte im Sinne der durch die „Slawomanen“ Bandtke und Šafařík bewirkten Begriffsverschiebung der Beginn unserer „modernen“ Geschichtsforschung und Geschichtschreibung.

II. *Kolonisationshypothese*: Nachdem somit die Vorstellung von einem angeblich „slawischen“ Ostraum sich durchgesetzt hatte, ergab der Vorgang einer „Kolonisation“ die Möglichkeit, um das Vorhandensein der doch „deutschen“ Bevölkerung zu erklären. Indem Irrtum sich zu Irrtum fügte<sup>47</sup>, wurden diese Deduktionen anscheinend lückenlos und glaubhaft. Das aber ist noch heute der Standpunkt unserer „modernen“ Geschichtswissenschaft.

Zwar hatte schon gegen Ende des vorigen Jahrhunderts der Rechtshistoriker Gustav Stenzel darauf hingewiesen, daß Wort und Begriff der „Kolonisation“ durch die irriige Auflösung einer rechtshandschriftlichen Abbréviatur entstanden sind. „*Jus col.*“ = *jus colonum* in der Bedeutung „Recht der Freien“ gegenüber dem Hörigen-Recht, im darstellenden Text als „Col.-Recht“ wiedergegeben, führte zu der Auflösung als „Colonial“-Recht<sup>48</sup>. Von der „reinen“ Geschichtswissenschaft übernommen, schien der Slogan von der „Kolonisation“ die folgerichtige Ergänzung zu bieten für die nun „deutschen“, aber „am Ende der Völkerwanderungszeit von Germanen leer gewordenen und angeblich von ‚Slawen‘ dünn besiedelten Ostlande“. Das aber steht im Widerspruch zu den Angaben der mittelalterlichen Quellentexte<sup>49</sup>; s. o. S. 10, 13.

Natürlich waren auch in Ostelbien die kriegerischen Zeitläufte der Christianisierung in jenen Jahrhunderten nicht viel anders, als die Sachsenkriege zur Zeit Karls des Großen mit ihren Blutopfern und Deportationen in Westelbien, die Zwsiedlungen notwendig machten. Wir pflegen da nicht von einer „Kolonisation“ zu sprechen, wenn die durch die Glaubenskämpfe entvölkerten Gebiete Zuzug erhielten. Anders lag es aber auch nicht bis zum 12. Jahrhundert in den ostelbischen Landstrichen.

Blicke allein die Zeit nach den Verheerungen des Mongolensturms von 1241, und sicherlich sind die durch ihn bewirkten Verluste beträchtlich gewesen. Aber der Begriff der „Kolonisation“ haftet ja bereits und vor allem an den voraufgegangenen

<sup>45</sup> Steller, *Ebda*, S. 286.

<sup>46</sup> Steller, *Ebda*, S. 294.

<sup>47</sup> Steller, *Ebda*, S. 277, 278, 279, 288, 294.

<sup>48</sup> Steller, *Ebda*, S. 288, 290.

<sup>49</sup> Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*, hrsg. von Bernhard Schmeidler, 3. Aufl. In *Scriptores Rerum Germanicarum*. Bd. 10. Hannover und Leipzig 1917, S. 75, 76, 79, 80. —

Adam von Bremen, *Hamburgische Kirchengeschichte*. Nach der Ausgabe der *Scriptores Rerum Germanicarum* bearb. von B. Schmeidler und S. Steinberg. 3. Aufl. Leipzig 1926, S. 71, 73. —

Steller, *Ebda*, S. 184, 186, 189, 206, 289.



Jahrhunderten, und dafür bieten die Chronikberichte keine Rechtfertigung. Somit auch keine Grundlage für den Begriff der „Stammlande“ gegenüber dem ostelbischen „Kolonialland“<sup>50</sup>, es sei denn in dem Sachverhalt der in Westelbien früher beginnenden und sich in Ostelbien erst später durchsetzenden Missionierung.

Die Vorstellung von einer „Kolonisation“ lagert über dem gesamten Ostraum, beginnend bei Ost-Holstein. Hier soll es die sog. „Kolonisation“ der Schauenburger sein, die das angebliche „Slawenland“ „eindeutsche“. Die Historiker verweisen hierfür auf jene bekannte Stelle der „Chronica Sclavorum“ des Helmold von Bosau: „Den Holzaten und Sturmarn ließ er sagen: ‚Habt ihr nicht das Land der Slaven unterworfen und es nicht mit dem Blute eurer Brüder und Väter erkaufte? Warum wollt ihr die Letzten sein, es in Besitz zu nehmen? Seid die Ersten, in das liebliche Land hinüberzuwandern, und bewohnt es, und nehmt teil an den Genüssen desselben, da euch das Beste davon gehört, die ihr es aus Feindeshand gerissen habt‘. Diesem Aufrufe folgend erhob sich eine unzählige Menge aus verschiedenen Völkern, und sie kamen mit ihren Familien und mit ihrer Habe ins Land der Wagrier zum Grafen Adolf, um das Land, das er ihnen versprochen hatte, in Besitz zu nehmen“<sup>51</sup>. Lateinischer Text: „Dixitque Holtsatis et Sturmariis: ‚Nonne vos terram Sclavorum subegistis, et mercati eam estis in mortibus fratrum et parentum vrorum? Cur igitur novissimi venitis ad possidendum eam? Estote primi, et transmigrate in terram desiderabilem, et incolite eam, et participamini deliciis eius, eo quod vobis debeantur optima eius, qui tulistis eam de manu inimicorum‘. Ad hanc vocem surrexit innumera multitudo de variis nationibus assumptis familiis cum facultatibus, venerunt in terram Wagirensium ad comitem Adolfum, possessuri terram quam eis pollicitus fuerat“<sup>52</sup>.

Außer der irrigen Übersetzung des lateinischen „sclavi“ als „Slaven“ wurde — und zwar bis in die neueste Zeit hinein — übersehen, daß bereits die Herausgeber Schmeidler, Pertz und Lappenberg diese Stelle als eine „typologische Formulierung“ erkannt hatten, die sich für diesen Panegyrikus auf den Grafen Schauenburg rhetorischer Floskeln aus Bibelzitate (2. Sam. 19, 22 und Psalm 106, 24, n. a.) bedient. Für

<sup>50</sup> Sascke, R., *Schlesiens historische Bedeutung*. In *Schlesische Provinzial-Blätter*. Bd. 121. Breslau 1844. S. 38. —

Steller, *Ebda*, S. 289, 290.

<sup>51</sup> Helmolds *Chronik der Slaven*, nach der Ausgabe der *Monumenta Germaniae* übersetzt von J. C. M. Laurent und W. Wattenbach. 3. Aufl. von B. Schmeidler. Leipzig 1910, S. 132. — Man beachte in dieser Ausgabe die Worte Schmeidlers in der Einleitung, S. XI: „In bezug auf die Übersetzung ist noch zu bemerken, daß die alten Namensformen meistens beibehalten sind, jedoch die Schreibung ‚Slaven‘ als zu störend aufgegeben ist.“ (!) Sodann haben sich auf der Grundlage derartig irriger Erwägungen spätere Herausgeber des lateinischen Textes diesem Vorgang angeschlossen und die sc-Formen zugunsten der als Schreibvariante auftretenden s-Formen getilgt. Es bedeutet dies einen weiteren Schritt der Fälschung im Sinne der „Slawentheorie“. —

Steller, *Ebda*, S. 170, 250.

<sup>52</sup> Helmolds *p. Chronica Sclavorum*, In *Scriptores Rerum Germanicarum*, hrsg. von Pertz. Hannover 1868, S. 115, 116. — Steller, *Ebda*, S. 250.



die „Kolonisations“-Historiker von Gloy bis Rosenbohm aber wurden sie als Grundlage ihrer Kolonisationsdarstellungen von Ost-Holstein genommen<sup>53</sup>.

Vor und nach diesem „quellen“mäßigen Lobe des neuen Landesherrn nennt dieses Kapitel hereingeholte Ansiedler aus Flandern, Holland, Westfalen und Friesland. Sie teilen sich nunmehr in das nach den kriegerischen Ereignissen, von denen das vorhergehende Kapitel eingehend berichtet, verwüstete und entvölkerte Land. Von einer „Kolonisation“ aber im Sinne der heute geläufigen Vorstellung ist nirgends die Rede. Es ist vielmehr nur eine Teilaktion jener dynastischen Unternehmung, nachdem der Schauenburger Adolf „vermöge seines größeren Rechtes und weil er mehr Geld bot als jener“, lat. Quellentext: „prevaluitque et iustiori causa et auct(i)ori pecunia“ das Land Wagrien bekommen hatte<sup>54</sup>.

Auch Köttschke, der Leipziger Historiker, der im Anschluß an Palacký<sup>55</sup> die Vorstellung einer „Kolonisation“ Ostdeutschlands aufnimmt, bedient sich dieser Devotionsfloskel des Helmold von Bosau, obschon ihm bekannt ist, daß es „formelhafte Wendungen sind, die dem biblischen Sprachgebrauch entnommen sind“<sup>56</sup>, und er im übrigen eingestehen muß, daß „die Vorgänge ostdeutscher Kolonisation aus erzählenden Quellen ihrer Zeit nicht wirklich aufzuhellen seien“<sup>57</sup>. Mit anderen Worten: es gibt keine derartigen Quellen. Zwar sind diese reichlich vorhanden, sie besagen aber etwas völlig anderes. Sie bezeugen die geschichtlichen Vorgänge sinn- und lebensvoller, als die Geschichtskonstruktion der „Kolonisationshypothese“ es vermag.

Der von Volz herausgegebene Sammelband „Der deutsche Volksboden“ zeigt in den Beiträgen von Köttschke, Beltz, Witte u. a. die weitere Durchsetzung der „Kolonisationshypothese“<sup>58</sup>. Interessant aber, daß dieser Band in dem Beitrag des anerkannten Historikers Holtzmann auch den stärksten kritischen Einwand gegen diese Geschichtskonstruktion enthält: „Die Palacký'sche Kolonisationshypothese und die dazu gehörige Ansicht, daß vom 6. bis 12. Jahrhundert in Böhmen und Mähren keine Deutschen gewohnt haben, beruht wenigstens zum Teil auf der früher üblichen Anschauung, daß in der Völkerwanderungszeit die von der Bewegung ergriffe-

---

<sup>53</sup> Gloy, A., *Der Gang der Germanisation Ost-Holsteins*. Kiel 1894. — Steller, *Ebda*, S. 295. — Rosenbohm, R., *Die Kolonisation in Mittelstormarn*. In *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte*, hrsg. von Olaf Klose. 81. Bd. Neumünster 1957, S. 11 ff. — Steller, *Ebda*, S. 278.

<sup>54</sup> Schmeidler, *Helmolds Slavchronik*, S. 131. — Pertz, *Helmoldi Chron. Slav.*, S. 116. — Steller, *Ebda*, S. 251. Köttschke, R., *Über den Ursprung und die geschichtliche Bedeutung der ostdeutschen Siedlung*. In *Der ostdeutsche Volksboden*, hrsg. von W. Volz. Breslau 1926, S. 11. — Steller, *Ebda*, S. 273. Köttschke, *Ebda*, S. 16. — Steller, *Ebda*, S. 273. Köttschke, *Ebda*, S. 15. — Steller, *Ebda*, S. 273.

<sup>58</sup> *Der ostdeutsche Volksboden*, hrsg. von W. Volz. Breslau 1926. — Darin: Köttschke, R., *Über den Ursprung und die geschichtliche Bedeutung der ostdeutschen Siedlung*. — Beltz, R., *Germanen und Slawen in Mecklenburg*. — Witte, H., *Slawische Reste in Mecklenburg und an der Niederelbe*. — Steller, *Ebda*, S. 269 bis 278.



nen Völker wirklich restlos ausgewandert seien. Diese irri- ge Anschauung hing zu- sammen mit einem mißverstandenen Ausdruck klassischer Autoren, die ein Gebiet, aus dem eine Auswanderung stattgefunden hat, als *Deserta* (griechisch: *erēmos*, d. h. verlassen) bezeichneten, damit aber nur ein Land meinten, das je- mand verlassen hat, keineswegs eine menschenleere, unbewohnte oder wüste Ge- gend. So wurde das ehemalige Helvetierland im heutigen Süddeutschland, aus dem die Helvetier bald nach dem Jahre 100 v. Chr. ausgewandert waren, mit dem Namen *Deserta Helvetiorum* bezeichnet, aber es war niemals ein unbewohntes Land, was heute allgemein zugegeben ist. Ähnlich steht es mit den *Deserta Bojorum* in Panno- nien . . . und mit anderen derartigen Bezeichnungen. Daß auch in Böhmen und Mäh- ren germanische ‚Reste‘ zurückgeblieben sind, ist daher von vornherein anzunehmen und wird vielfach mit etwas ungewissen Wendungen eingeräumt. Aber die Gegner von Bretholz scheuen sich dann doch, diesen ‚Resten‘ wirkliche Bedeutung und Bestand zuzusprechen, und meinen, was da zurückblieb, sei so gering an Zahl ge- wesen, daß es von den nachrückenden Slawen überflutet und aufgesogen worden und somit in Kürze der Tschechisierung verfallen sei. Das ist jedoch eine reine Ver- mutung, die nicht nur unbeweisbar, sondern — wie in diesem Aufsatz eben gezeigt werden soll — durch zahlreiche Gründe widerlegbar ist“<sup>59</sup>.

Das sagte Holtzmann 1926. Die wiederum irri- ge Interpretation eines Quel- lenwortes und seine falsch gedeutete Begrifflichkeit verbinden sich mit den ebenso irrig interpretierten Quellenworten „*sclavi*“ und „*Wenden*“, und die falsche Auf- lösung jener rechtshistorischen Abbr- eviatur liefert einen weiteren Baustein zu jener „Konstruktion“, wie Köttschke seine im Anschluß an Palacký ausgeführte „Kolonisation“ des deutschen Ostens selbst kennzeichnet<sup>60</sup>. Durch sein Buch „Ge- schichte der ostdeutschen Kolonisation“ aber wird dieses auf Irrtümern aufbauende Ideengut volkläufig und beherrscht heute die Lehrmeinung unserer Universitäten und Schulen und — des Auslandes.

Der weitere Weg ist kurz gekennzeichnet. Nach seinen eigenen Worten folgt Aubin diesem Buche. Feiert Köttschke seines Vorbildes Palacký Auslassun- gen „als das bahnbrechende Werk der neueren böhmischen Geschichtsschreibung“<sup>61</sup> und überträgt er die dortige „Kolonisationshypothese“ auf den gesamten ostdeutschen Raum, obschon „die Quellen fehlen“ und er eben konstruieren muß, so lesen wir in Aubins Beitrag „Das Gesamtbild der mittelalterlichen deutschen Ostsiedlung“: „Seit 1937 steht uns zum ersten Male seine — (gemeint ist das Gesamtbild des „Zuges nach dem Osten“) — ausführliche Zeichnung dank R. Köttschkes und W. Eberths

<sup>59</sup> Holtzmann, R., *Die Herkunft der Deutschen in Böhmen und Mähren*. In *Der ostdeutsche Volks- boden*, hrsg. von W. Volz. Breslau 1926, S. 47 f. — Steller, *Ebda*, S. 279.

<sup>60</sup> Köttschke, R., und Ebert, W., *Geschichte der ostdeutschen Kolonisation*. Leipzig 1937.

<sup>61</sup> Köttschke, R., *Über den Ursprung und die geschichtliche Bedeutung der ostdeutschen Siedlung* (s. Anm. 55), S. 11.



„Geschichte der Ostdeutschen Kolonisation“ zu Gebote“<sup>62</sup>. So arbeitet auch Aubin s Beitrag mit den entsprechenden Fehlbegriffen und verarbeitet allein die Beiträge zur „Kolonisation“ der letzten Jahrzehnte, um das „Gesamtbild“ dieser „mittelalterlichen deutschen Ostsiedlung“ zusammenzuschreiben, ohne zu den Quellen vorzudringen. Ganz abgesehen davon, daß die begriffliche Problematik des Wortes „Sclavi“ der lateinischen und des Wortes „Wenden“ der deutschen mittelalterlichen Quellentexte nirgendwo in den Beiträgen der „Deutschen Ostforschung“, auch nicht in dem Aufsatz von Aubin und den von ihm benutzten Arbeiten, verspürt worden ist, finden wir in dem Aufsatz Aubin s die Worte und Begriffe „Ostkolonisation“ (S. 334), „Kolonisationsgeschichte“ (S. 336), „Kolonisationsvorgänge“ (S. 337), „Kolonisationslandschaft“ (S. 340), „Kolonisationsgeschlechter“ (S. 448), „Kolonisationstypen“ (S. 349) u. a.<sup>62</sup>.

Diese Auffassung prägt sich bis in die neuesten Publikationen aus, seien es die mit gewandter Feder zusammengeschriebenen Arbeiten von Gause<sup>63</sup> und Schreiber<sup>64</sup> oder die Beiträge in der „Zeitschrift für Ostforschung“, herausgegeben im Auftrage des Johann Gottfried Herder-Forschungsrates<sup>65</sup>, u. a. Alle diese Arbeiten stehen auf dem Boden der „Kolonisationshypothese“ und lassen zudem die notwendige Differenziertheit der Begriffe „germanisch“ und „deutsch“, sowie die Begrifflichkeit der Worte „Sclavi“ und „Wenden“ usw. völlig außer acht, „Wilzen, Obotriten und wie sie alle heißen“<sup>66</sup> sind eben in der üblichen Weise alle „Slawen“, obschon die Quellen diese Namen als Beinamen der germanischen Heruler<sup>67</sup> nennen, und so müssen auch alle Ansätze zu einer besseren Erkenntnis, wie sie sich in diesen Arbeiten vorbereiten, in der Schwebe bleiben.

In der Arbeit von Kahl „Zum Geiste der deutschen Slawenmission des Hochmittelalters“ ist ein bemerkenswerter Ansatz zur richtigen Erkenntnis gefunden, der aber wegen der irrigen Übersetzung des Quellenwortes „Sclavi“ als „Slawen“ nicht durchdringt, sondern in der tautologischen Ausdrucksform „heidnische Wenden“ und „heidnische Slawen“ versackt<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Aubin, H., *Das Gesamtbild der mittelalterlichen deutschen Ostsiedlung*. In *Deutsche Ostforschung*, hrsg. von Aubin usw. Bd. I. Leipzig 1942, 2. 331 ff.

<sup>63</sup> Gause, F., *Die mittelalterliche Ostsiedlung*. Göttingen o. J. — Ders., *Deutsch-slawische Schicksalsgemeinschaft*. Göttingen o. J.

<sup>64</sup> Schreiber, H., *Land im Osten — Verheißung und Verhängnis der Deutschen*. Düsseldorf, Wien 1959. — Vgl. dazu Steller, W., *Gefahr im Verzug*. Kiel 1962, S. 3, 4.

<sup>65</sup> *Zeitschrift für Ostforschung*, im Auftrage des Johann-Gottfried-Herder-Forschungsrates e.V., hrsg. von H. Aubin, E. Keyser und H. Schlenger. Marburg/L., 1. Jg. 1952; 2. Jg. 1953.

<sup>66</sup> *Ebda*, 2. Jg. 1953, S. 1 f. — Steller, *Ebda*, S. 281.

<sup>67</sup> Schmeidler Adam von Bremen, S. 77. —

Schmeidler-Steinberg, *Hamburgische Kirdiengeschichte*, S. 72. —

Schmeidler, *Helmolds Slavendchronik*, S. 8. —

Steller, *Ebda*, S. 189, 245, 281 bis 283.

<sup>68</sup> Kahl, D., *Zum Geiste der deutschen Slawenmission des Hochmittelalters*. In *Zeitschrift für Ostforschung*, 2. Jg. 1953, S. 1 f. — Steller, *Ebda*, S. 281, 282.



Gegenüber den bisher als „spezifisch slawisch“ angesehenen Kennzeichen formuliert Schlesinger: „Die Burgwardenverfassung ist nicht slawisch, sondern deutsch“, und „die allodia sind nicht slawischen, sondern deutschen Ursprungs“. Oder: „Die Ausstattung der Pfarrkirchen etc. . . Sie kann aber nicht als bodenständig slawische Ausstattungsform gelten, sondern muß als Anpassung deutscher Gepflogenheiten an die Wirtschaftsform eines neueroberten Landes verstanden werden“<sup>69</sup> und so fort. Aber auch diese Ergebnisse bedürfen noch einer anderen Formulierung — und damit Erkenntnis —, wenn man die richtige Begrifflichkeit des Quellenwortes „Sclavi“ und den Wert des Wortes „deutsch“ unter Berücksichtigung der gemeinsamen Vorstufe des „Germanischen“ für die Interpretation der Quellentexte einsetzt.

Zur Zeit Köttschkes erachtete man noch den „Rundling“ als eine den „Slawen“ „eigentümliche“ Siedlungsform<sup>70</sup>, und diese heute längst aufgegebene Ansicht diente ihm als eine Hauptstütze seiner Konstruktion. Wenn es dann sachgemäß nicht aufging, sprach man szt. ungeniert, wie es Gloy tat, von einem „rechteckigen Rundling“, um die Bewohner der Insel Fehmarn als „Slawen“ zu beweisen<sup>71</sup>. Aber alle diese Teilergebnisse sind ein Schritt zu einer besseren Erkenntnis der mittelalterlich historischen Gegebenheiten, wie sie den Quellen entsprechen, sofern die Fehlinterpretationen ausgeschaltet werden.

Von prähistorischer Seite ist es die Untersuchung von Hundt über „das karolingische Reihengräberfeld von Felkendorf-Kleetzhöfe im Landkreis Kulmbach“<sup>72</sup>. Hier wurden im selben Zeitraum christliche und heidnische Bestattungsarten festgestellt, d. h. Leichenbeerdigung und Leichenbrand. Auf Grund der Fehlinterpretation des Quellenwortes „sclavi“ als „Slawen“ wurde daraus ein völkischer Unterschied von „deutsch“ und „slawisch“, wobei das Nebeneinander aber gemäß der bisherigen Anschauung störte. Im Sinne des bekannten Bonifatius-Berichtes aus dem Jahre 745 an den angelsächsischen König ist es ein Zeichen der fortschreitenden Christianisierung, daß gegenüber der bisherigen Übung heidnischen Leichenbrandes die dem christlichen Glauben und Brauch entsprechende Form der Leichenbeerdigung sich mehr und mehr durchsetzte.

Die Kürze des Aufsatzes erlaubte, nur auf einige Punkte der Beweisführung hinzuweisen, wie ich es mir auch versagen kann, in diesem Zusammenhang auf die Widerstände einzugehen, die von seiten der kollegialen Vertreter der bisher üblichen „Slawentheorie“ und der „Kolonisationshypothese“ gegen meine Arbeit „Name und

<sup>69</sup> Schlesinger, W., *Die deutsche Kirche im Sorbenland und die Kirchenverfassung auf westslawischem Boden*. In *Zeitschrift für Ostforschung*, 1. Jg. 1952, S. 345 und 349, 350. — Steller, *Ebda*, S. 281, 282.

<sup>70</sup> Köttschke, R., *Über den Ursprung und die geschichtliche Bedeutung der ostdeutschen Siedlung*. In *Der ostdeutsche Volksboden*, hrsg. von W. Volz, Breslau 1926, S. 19. — Steller, *Ebda*, S. 274.

<sup>71</sup> Gloy, A., *Der Gang der Germanisation in Ost-Holstein*. Kiel 1894. — Steller, *Ebda*, S. 295.

<sup>72</sup> Hundt, M., *Das karolingische Reihengräberfeld von Felkendorf-Kleetzhöfe im Landkreise Kulmbach*. Kulmbach 1953. —

Steller, *Ebda*, S. 271, 272, 282.



Begriff der Wenden (Sclavi)" vorgebracht werden. Sie bestehen entweder in der Wiederholung von Deduktionen, die dem umfangreichen Schrifttum einer 150 Jahre währenden irrigen Geschichtskonstruktion entnommen sind oder arbeiten sogar mit Deduktionen, die sich dergestalt in meiner Arbeit nicht finden. Ich habe, wie schon angemerkt (S. 2), in Heft 16 der „Mitteilungen“ „Gefahr im Verzug“ dazu Stellung genommen. Vor allem aber habe ich auf die in jüngster Zeit von seiten der „Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig“ angefertigten Arbeiten hingewiesen, die darauf abzielen, auf Grund einer „slawisch“ orientierten Orts- und Flurnamendeutung den gesamten ostelbischen Raum als „slawisch“ zu erweisen. Man folgt dabei dem Beispiel, wie es Trautmann in seinen methodisch völlig verfehlten Arbeiten<sup>73</sup> vorgezeichnet hat und erweitert diese pseudowissenschaftliche Zusammenklitterung deutscher Ortsnamen mit einer ausschließlich auf das „Slawische“ gerichteten Systematik. Diese Arbeiten stehen vollständig unter dem Aspekt der „Slawentheorie“ und der „Kolonisationshypothese“ des ostelbischen Raumes und finden daher ihre Deutung einseitig unter dem „slawischen“ Blickwinkel. Es ist dies keine objektive Wissenschaft mehr, sondern eine unter politischer Ausrichtung gebotene Weiterführung jener Irrtümer, die mit den wissenschaftlichen Fehlleistungen der historischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts aufgekommen sind. Die geistige Drachensaat der „Slawomanen“ des 19. Jahrhunderts bringt in diesen Bänden aus der Feder deutscher Wissenschaftsvertreter eine neue Ernte in die „slawische“ Scheuer.

Einer gegen meine Untersuchung zu Unrecht vorgebrachten Deduktion möchte ich mit dem besonderen Hinweis auf das X. Kapitel meines Buches begegnen. Wie schon der quellenmäßige Beleg zur angeblichen „Kolonisation“ der Schauenburger für Ost-Holstein ergab (s. S. 22), wird eine Zuziedlung von mir, wie für den westelbischen Raum so auch für Ostelbien, in keiner Weise geleugnet. Nur ist dafür die bisher übliche Bezeichnung „Kolonisation“ nicht angebracht. Die späteren „Kolonisten“-Siedlungen vom 15. Jahrhundert ab, deren Dokumentationen Kuhn<sup>74</sup> n. a. zusammengestellt hat, bleiben von meiner Untersuchung der mittelalterlichen Quellenworte „sclavi“ und „Wenden“ naturgemäß unberührt.

Anderes, was bisher unter dem Blickwinkel völkischer Unterschiede im Sinne von „deutscher“ oder „slawischer“ Siedlung gesehen wurde, muß im Sinne von „Kul-

<sup>73</sup> Trautmann, R., *Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins*. In *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, Phil.-hist. Klasse. Bd. 45, Heft 3. Berlin 1950. — Ders., *Die wendischen Ortsnamen Ostholsteins, Lübedes, Lauenburgs und Mecklenburgs*. In *Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins*, hrsg. von der Ges. f. Schles.-Holst. Geschichte. Bd. 21. Neumünster 1950.

<sup>74</sup> Kuhn, W., *Die deutsche Ostsiedlung in der Neuzeit*. In *Ostmitteleuropa*, hrsg. vom Johann-Gottfried-Herder-Forschungsrat. 2 Bde. mit Kartenbeilage. Köln, Graz 1955 und 1957. —

Ders., *Siedlungsgeschichte Oberschlesiens*, hrsg. von der Oberschlesischen Studienhilfe E. V., Würzburg 1954. —

Ders., *Die jungen deutschen Sprachinseln in Galizien*. In *Deutschtum und Ausland*, hrsg. von Georg Schreiber. 26./27. Heft. Münster/W. 1930. —

Steller, *Ebda*, S. 282.



turbewegungen“ gewertet werden, wie sie in jeder Berührungszone vorkommen. Zu solchen Erkenntnissen im mitteleuropäischen Raum, d. h. der Berührungszone von Deutschen und Tschechen in Böhmen und Deutschen und Polen können im bisherigen Stand der Forschung die Ausführungen des polnischen Historikers Brueckner als beispielhaft gelten, obschon auch er im Stil seiner Zeit (um die Jahrhundertwende) auf dem Boden der „Kolonisationshypothese“ steht. Seine Darstellung des gegenseitigen Kulturaustausches, wozu auch die Sprachbewegungen gehören n. a., sind darum um so aufschlußreicher<sup>75</sup>.

Und noch auf eins sei zum Schluß hingewiesen. Die Konstruktion der „Slawentheorie“, in deren Verfolg die „Kolonisationshypothese“ entstand, findet auf polnischer und tschechischer Seite ein eigenartiges Gegenstück. Hier ist das Bewußtsein einer „germanischen Kontinuität“<sup>76</sup> nicht geschwunden. Im Gegenteil, sie wird mehr und mehr in die panslawistischen Tendenzen eingebaut. Es sind Gedankengänge, wie sie bereits in der Chronik von Kadlubek und Dlugosz, in den Annalen von Dukla und bei Thomas von Spalato vorgezeichnet sind, daß die „alten Polen“ ihren Ursprung von den „Wandalen und Goten Germaniens“ herleiten. In derselben Weise argumentiert neuerdings auch das „Handbuch des slawischen Altertums“ des Tschechen Lubor Niederle mit der hieraus gezogenen Folgerung, daß die panslawistischen Ansprüche das ehemalige Gebiet der Wandalen und Goten umfassen<sup>77</sup>.

Zusammenfassend sei daher noch auf das Folgende hingewiesen:

Die deutsche Geschichtsschreibung wird erst dann zu einer quellengemäßen Darstellung jener mittelalterlichen Jahrhunderte kommen,

1. wenn die Worte „*slavi, slaveni, Sclavania, Sclavenia*“ der lateinisch und „Wenden“ der deutsch geschriebenen ma. Quellentexte nicht im Sinne von „Slawen“ übersetzt und interpretiert werden. Das ist sogar nach Auskunft der „*Etymologisch-Russischen Wörterbücher*“ falsch. Der quellenkundliche Sinn der genannten Wörter meint die noch nicht zum Christentum Bekehrten;
2. wenn die in den Quellen genannten „Volks“-Namen in der richtigen und vollständigen Weise behandelt werden, u. a. Wilzen, besser Wilten, Obotriten und Liutizen als Beinamen der Heruler, Polaben (= die an der Elbe Wohnenden), Pommern (= die am Meere Wohnenden), die Chizzini = die am Kessinbach Wohnenden, die Circipani = die diesseits der Peene Wohnenden usf.<sup>78</sup>;

<sup>75</sup> Brueckner, A., *Polen und Deutschland*. In Übersetzung durch B. von Richthofen, *Die Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen im Lichte Aleksander Brueckners*. München 1953. — Steller, *Ebda*, S. 233 ff.

<sup>76</sup> Petersen, E., *Die germanische Kontinuität im Osten im Lichte der Bodenfunde aus der Völkerwanderungszeit*. In *Deutsche Ostforschung*, hrsg. von Aubin usw. Bd. I. Leipzig 1942, S. 332/333. — Steller, *Ebda*, S. 63 ff.

<sup>77</sup> Niederle, Lubor, *Manuel, de l'antiquité slave*. Paris 1923. — Steller, *Ebda*, S. 122, 296.

<sup>78</sup> Steller, *Ebda*, S. 187, 192, 196.



3. wenn die durch den „Deutschen Sprachatlas“ gewonnenen methodischen Erkenntnisse, vor allem die Einschränkung der bisherigen Identifizierung „Sprache = Volk“ und „Mundart = Stamm“, genauestens berücksichtigt werden<sup>79</sup>;
4. wenn man alle Kulturbewegungen, wozu auch die Sprache vorzugsweise gehört, in Betracht zieht, wofür die bei dem polnischen Historiker Aleksander Brueckner vorgezeichnete Methode leitend sein kann<sup>80</sup>;
5. wenn man im germanisch-deutschen Raum, der nur durch einen Übersetzungs- und Begriffsirrtum „slawisch“ wurde, im Zweifelsfalle der deutschen Orts- und Flurnamendeutung den Vorzug gibt, auch in Ostelbien, und dafür eine bessere Kenntnis der Germanistik zur Anwendung bringt, als es bisher unter dem Scheuklappentum der „Slawentheorie“ und der „Kolonisationshypothese“ geschehen ist<sup>81</sup>, und
6. wenn man auch von den politischen und sprachlichen Erfindungen und Fälschungen kritisch Kenntnis nimmt, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehen. von der friesischen Ura-Linda-Chronik bis zur Königinhofer Handschrift und anderem.

Mit dieser kurzgefaßten Darlegung glaube ich, mancherlei Mißverständnisse und mancherlei Einwände<sup>82</sup> widerlegt zu haben, wie es auch bereits in meiner Schrift „Gefahr im Verzug“, Kiel 1962, geschehen ist. Es ist die Absicht dieser Ausführungen, die Problematik unserer heutigen Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung aufzuzeigen und somit den Weg zu einer den Quellen gemäßen Darstellung freizulegen.

<sup>79</sup> Frings, Theodor, *Grundlegung einer Geschichte der deutschen Sprache*. Halle (Saale) 1948.

<sup>80</sup> Steller, *Ebda*, S. 90 ff.

<sup>81</sup> Vierset, A., *Un peuple martyr. La Question des Wendes (Serbes de Lusace) devant l'opinion publique*. Bruxelles 1923. —

Steller, *Ebda*, S. 272. — Steller, W., *Gefahr im Verzug*. Kiel 1962, S. 23.

<sup>82</sup> *Zeitschrift für Schleswig-Holsteinische Geschichte*. Bd. 85/86, 1961: Buchbesprechung: durch Georg Kossack, Ludolf Müller, Gerhard Cordes und Wilhelm Koppe. —

*Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*. Bd. IX/X, 1961: Wolfgang H. Fritze, *Slawomanie oder Germanomanie? Dazu ein „Flugblatt“ der Berliner Historischen Kommission*. —

*Zeitschrift für slavische Philologie*. Bd. XXX, 1961: Max Vasmer. —

*Mitteilungen des Instituts für Landeskunde der Universität Erlangen*. Bd. 7/8, 1961: Joachim Blüthgen.



# Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert

*Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte*

A. K. Huber, Königstein/Ts.

Zu den mit am wenigsten vorhergesehenen Ereignissen des an Neuem wahrhaftig nicht armen II. Vatikanischen Konzils gehören die inoffiziellen regelmäßigen Zusammenkünfte von ethnisch bzw. sprachlich bestimmten Bischofsgruppen zur Beratung der Konzilsmaterie. Wir denken hierbei vor allem an die bei der deutschen Nationalkirche Santa Maria dell'Anima in Rom, aber auch während der Konzilspausen an anderen Orten zusammentretenden Bischöfe des deutschen Sprachgebietes. Das auf den ersten Blick Überraschende liegt darin, daß hier das ethnische Prinzip, das in einer von universalistischen und etatistischen Idealen beherrschten Zeit — und ausgerechnet im Rahmen eines allgemeinen Konzils der katholischen Weltkirche! — kaum mehr eine Chance zu haben schien, in einer so unbefangenen Weise wieder zu seinem Rechte gekommen ist. Ein Beweis, wie das Volkliche doch mehr mit dem Menschlichen und Menschheitlichen und seinen tieferen Nöten und Problemen zu tun hat, als man unter dem Eindruck des furchtbaren Zusammenbruchs ethnisch begründeter Politik in Mitteleuropa noch zu denken sich getraute. Obenhin besehen scheint hier eine im Kern gemeinsame deutsche und österreichische kirchliche Vertretung, um nicht zu sagen Einrichtung, wieder ins Leben getreten zu sein. Wenigstens für eine begrenzte Zeit. Unwillkürlich taucht die Erinnerung an die gesamtdeutsche katholische Bischofsversammlung in Würzburg während des Revolutionsjahres 1848 auf. Die jahrhundertelange nationale und kulturelle Schicksalsgemeinschaft begründet gemeinsame Haltungen und Probleme, die durch staatliche Grenzziehungen und Entscheidungen nicht ohne weiteres aufgelöst werden konnten.

Neben dem Volkhaft-Sprachlichen würde aber noch eine andere Realität solche spontane Kontakte oder Zusammenschlüsse hervorbringen: wir glauben nicht irrezugehen in der Annahme, daß ohne den kommunistischen Druck auf die Länder Ostmitteleuropas auch der politische Schicksalsraum der ehemaligen Donaumonarchie — neben dem deutschen Sprachraum — wieder in Erscheinung treten würde. In einem gewissen Sinne ist dies bereits der Fall. Man denke an die neue, nunmehr politisch völlig unbelastete Rolle Wiens, wie sie sich im gegenwärtigen kirchenpolitischen Geschehen Ostmitteleuropas abzeichnen beginnt.

Zunächst aber dürfen kirchenpolitische Gemeinsamkeiten zwischen Österreich und Deutschland unser Interesse beanspruchen. Keine der Arbeiten über die Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert kommt an diesem Sachverhalt vor-



bei, auch wenn er bisher thematisch nicht weiter verfolgt und ausgeführt wurde<sup>1</sup>. Das Thema als solches wurde von Heinrich von Srbik klar gesehen und in seinem dreibändigen Standardwerk über die deutsche Einheit im 19. Jahrhundert mitberücksichtigt, eingebettet in das politische Hauptthema<sup>2</sup>. Zuletzt hat Georg Schreiber, der unermüdliche Anreger, in einem seiner persönlichen Erinnerungsbücher die Forschungsaufgabe gestellt<sup>3</sup>. Seiner Forderung nach einer „weit über die vorliegende Literatur hinaus“-gehenden Ergründung der gegenseitigen Beziehungen kann jedoch hier noch nicht entsprochen werden. Doch dürfte auch eine Zusammenfassung bereits ein Fortschritt sein. Der Schwerpunkt wird hierbei — der Natur der Sache gemäß — auf dem kirchenpolitischen Gebiete liegen.

### Reichskirche<sup>4</sup>

Eine Reichskirche im Sinne eines alle Bistümer und Glieder umfassenden Verbandes mit einer geistlichen Spitze, die mit Leitungsgewalt ausgestattet gewesen wäre, hat es nicht gegeben. Die deutsche Kirche war auch, was die Geschlossenheit betraf, nicht mit der gallikanischen zu vergleichen, abgesehen von den „Freiheiten“, die letztere in Anspruch nahm. Wohl konnten die Erzbischöfe von Salzburg seit dem

<sup>1</sup> Vgl. J. B. Kibling, *Geschichte der deutschen Katholikentage I*, Münster 1920; F. Vigener, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts*, München—Berlin 1924; H. Becher, *Der deutsche Primas*, Kolmar (1944), ein für unser Thema überaus ergiebiges Werk; ferner die neueren Arbeiten von Karl Budheim: *Der deutsche Verbandskatholizismus. Eine Skizze seiner Geschichte*, in: *Die Kirche in der Gesellschaft. Der deutsche Katholizismus und seine Organisationen im 19. und 20. Jahrhundert*. Herausg. B. Hansler, Paderborn 1961, 30 ff.; *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München 1963.

<sup>2</sup> *Deutsche Einheit. Idee und Wirklichkeit vom Heiligen Reich bis Königgrätz*, 4 Bde., München 1935—1942; im Gefolge Srbiks haben das kirchl. Thema ins Auge gefaßt: T. v. Borodajkewycz, *Die Kirche in Österreich*, in: Nadler-Srbik, *Österreich — Erbe und Sendung im deutschen Raum*, Salzburg—Leipzig<sup>4</sup> 1937, 263—314; Fr. Riedl, *Die deutschen Katholikentage zwischen 1848 und 1867 in Österreich*, in: *Kath. Glaube und deutsches Volkstum in Österreich*, Salzburg 1933, 160—176; auch E. Winter hat dieses Thema angesprochen, so in *Der Josefismus und seine Geschichte — Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740—1848*, Brünn—München—Wien 1943, bes. 351 ff.

<sup>3</sup> *Deutschland und Österreich. Deutsche Begegnungen mit österr. Wissenschaft und Kultur. Erinnerungen aus den letzten Jahrzehnten*, Köln—Graz 1956; Schreibers unmittelbare Anregung bezieht sich zwar nur auf die Zeit 1850—1867 (S. 62 f.), doch steckt in seinem an Hinweisen, besonders aus der neuesten Zeit, so reichen Bericht die virtuelle Aufforderung zu einer systematischen Bearbeitung der Materie.

<sup>4</sup> Zur „Reichskirche“ vgl. H. E. Feine, *Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648—1803* (Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 97/98), Stuttgart 1921; H. Hantsch, *Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn 1674—1746*, Augsburg 1929, 98 ff., 169; K. O. Aretin, *Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des Alten Reiches*, in: Festgabe f. Joseph Lortz, II, Baden-Baden 1958, 181—241; M. Braubach, *Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz, letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster*, Wien—München 1961; H. Raab, *Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739—1812)*, Freiburg/Br. 1962, I, 1; ders., *Reichskirche*, im *Lexikon für Theologie und Kirche* (abgek. LThK) <sup>2</sup>VIII, 1125 f.



16. Jahrhundert den Titel eines „Primas Germaniae“ behaupten, mehr als ein Ehrentitel ist dieser jedoch zu keiner Zeit gewesen. Als Kurerzkanzler des Reichs nahm der Mainzer Erzbischof gewiß die angesehenste und einflußreichste Stellung unter den deutschen Prälaten ein, aber seine kirchlichen Befugnisse waren trotz des gelegentlichen Gebrauchs des Primastitels und der Versuche, sich zum Sprecher der reichskirchlichen Interessen zu machen, keine anderen als die der übrigen Erzbischöfe<sup>5</sup>. Was die deutsche Kirche — dieser Ausdruck bürgerte sich im Gefolge der Auseinandersetzungen mit der römischen Kurie gegen Ende des 18. Jahrhunderts immer mehr ein<sup>6</sup> — einte, war lediglich ihr reichsrechtlicher Status. Reich und Kirche waren nach altem Herkommen und verfassungsmäßig aufs engste verflochten. Wenn es eine Spitze der deutschen Kirche gegeben hat, die auf dieselbe realen Einfluß nehmen konnte, dann war dies der Kaiser, der „advocatus ecclesiae“. So konnte sich das Reichsoberhaupt bei Bischofswahlen durch Entsendung von Wahlkommissaren, durch Ausübung des Exklusivsrechtes, durch Regalienübertragung und Verteidigung der kirchlichen Privilegien zur Geltung bringen und das Wahlergebnis beeinflussen. Als Einrichtungen reichskirchlichen Charakters könnte man — neben dem Mainzer Kurerzkanzler — das Amt des bei der römischen Kurie akkreditierten Kardinalprotektors<sup>7</sup> der deutschen Kirche und des auf kaiserlichen Vorschlag ernannten deutschen Auditors beim römischen Appellationsgericht der Rota ansehen. (Auf der anderen Seite waren wiederum die päpstlichen Nuntien in Wien auch in den reichskirchlichen Angelegenheiten tätig.) Als Einrichtungen, in denen noch im 18. Jahrhundert ein Reichskirchenbewußtsein durch das Zusammenleben von Klerikern aus allen Ländern des Reiches entstehen konnte, kommen die adeligen Domkapitel Deutschlands in Betracht und das Collegium Germanicum in Rom, obwohl dieses kein Besitztum des Reichs war, sondern eine Stiftung der Päpste. Als „Reichskleriker“ in Österreich wird man demnach neben den Germanikern diejenigen adeligen Bischöfe ansehen können, welche zuvor Mitglieder eines oder mehrerer Domkapitel in Deutschland gewesen waren<sup>8</sup>. Als

<sup>5</sup> Becher, aaO, 14—22.

<sup>6</sup> aaO, 29; doch findet sich der Ausdruck „Ecclesia Germanica“ auch in kurialen Schriftstücken jener Zeit, mit fortschreitenden Jahren jedoch seltener, um dann im Zuge der Überwindung febronianischen Gedankenguts ganz aufzuhören, aaO, 48, 93.

<sup>7</sup> Zum Kardinalprotektorat vgl. J. Wodka, *Das Kardinalprotektorat deutscher Nation und die Protektorate der deutschen nationalen Stiftungen in Rom*, in: *Zeitschrift f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt.* 23 (1944), 301—322; E. Winter, *Kaiser Josef II. und der Kardinalprotektor der deutschen Reichskirche*, Franz Herzog Reichsgraf von Harras, in *Prager Festgabe für Theodor Mayer*, neu herausg. von R. Schreiber (*Forschungen zur Geschichte und Landeskunde der Sudetenländer*), Freilassing—Salzburg 1953, 148—155.

<sup>8</sup> Als Beispiele die beiden Prager Erzbischöfe: Gustav Moritz von Manderscheid, aus rheinländischem Adel, Dompropst von Köln u. a., als Belohnung für kaiserliche Dienste 1720 zum Bischof von Wiener-Neustadt ernannt, 1733 Erzbischof von Prag; Wilhelm Florentin Fürst von Salm-Salm, Domherr in Köln, Straßburg, Augsburg, Lüttich, 1775 Bischof von Tournay in den österreichischen Niederlanden, 1793 Erzbischof von Prag; vgl. A. Frind, *Die Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Prag*, Prag 1873, 243 f., 270 ff. Ein Beispiel für Wien (Wildrich von Waldersdorf) bei J. Wodka, *Kirche in Österreich*, Wien 1959, 260. Ein anderes reichskirchliches Schicksal: Graf Kaspar von



Träger reichskirchlicher und kaiserlicher Gesinnung wird man endlich den Deutschen Ritterorden nicht außer acht lassen dürfen. Er tat u. a. Dienst an der Türkengrenze, diente damit reichischen und österreichischen Interessen, hatte Niederlassungen in den österreichischen Erblanden und erhielt seit 1761 seine Hochmeister aus dem Hause Habsburg-Lothringen<sup>9</sup>.

Trotz solcher Bindeglieder konnte ein Reichskirchenbewußtsein auf breiterer Basis in den kaiserlichen Erblanden nicht in Erscheinung treten. Wohl unterstanden diese österreichischen Länder zu einem nicht geringen Teil der Diözesangewalt reichsständischer, im Sinne des Territorialstaatsprinzips also „ausländischer“ Bischöfe. So reichte das Passauer Bistum bis nahe an Wien heran, der größere Teil Steiermarks und Kärntens unterstand auch in unmittelbar diözesaner Hinsicht der Metropole Salzburg, Tirol und Vorarlberg dem reichsunmittelbaren Bistum Brixen, das Egerland dem Bischof von Regensburg, und — seit 1742 — ein Teil des bei Österreich verbliebenen Schlesiens dem Bischof von Breslau. In dieser Diözesaneinteilung lag also eine Verklammerung der österreichischen Länder mit dem Reichsgebiet im engeren Sinn. Im übrigen Deutschland lagen die Dinge ähnlich: Fürstliches Territorium und Diözesangrenzen deckten sich nicht. Im engeren Sinn, sagten wir; denn die eigene Territorialpolitik der Träger der Kaiserkrone hatte im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts neben dem universalen Reich ihre eigene österreichische Monarchie aufgebaut, die allerdings durch ihre erfolgreiche Türkenabwehr eine eminent wichtige Reichsaufgabe erfüllte. Daß auch Preußen seine Souveränität konsequent ausbaute und Bayern seine territorialstaatlichen Ziele bereits um die Jahrhundertmitte auf dem Wege der Säkularisierung der reichskirchlichen Gebiete zu verfolgen drohte, bleibe nicht unerwähnt. Bei der starken Entfaltung des Eigenstaatsgedankens — Glieder des Reichs, Österreich und Preußen, waren europäische Großmächte geworden! — nimmt es nicht wunder, wenn man im 18. Jahrhundert als „Reich“ fast nur noch das Deutschland der geistlichen Territorien, das „stiftische“ Deutschland meinte. Und hier hatten der Kaiser und die Reichsidee den stärksten Rückhalt<sup>10</sup>.

Dieses stiftische Deutschland blickte nach Wien und suchte dort nach Vorbildern. Der von Fischer vor Erlach und seinen Nachfolgern in Österreich geschaffene deutsche

---

Sternberg (Böhmen) studierte 1779—1782 am Germanicum, 1785 Domherr in Regensburg und Freising, Subdiakon, in der hohen Verwaltung des fürstbischöfl. Territoriums, 1806 von Dalberg für die Koadjutorwahl in Aussicht genommen, bat aber um seine Entlassung als Vizepräsident bei der Landesdirektion, nachdem Dalberg anlässlich des Sieges Napoleons bei Jena ein Te Deum angeordnet hatte. Nach der Säkularisation des Regensburger Domstifts zog sich Sternberg auf sein Familiengut in Böhmen zurück, wo er naturwissenschaftlichen Studien lebte, das „Museum des Königreiches Böhmen“ mitbegründete und als Mäzen und Vertreter des böhmischen Landespatriotismus zu hohem Ansehen gelangte. Vgl. *Ausgewählte Werke des Grafen Kaspar von Sternberg*, II. Band: *Materialien zu meiner Biographie*. Herausg. W. Helekal (*Bibliothek deutscher Schriftsteller aus Böhmen*, Bd. 27), Prag 1909.

<sup>9</sup> Vgl. H. H. Hofmann, *Die Verfassung des Deutschen Ordens am Ende des alten Reiches* (1788), in *Zeitschrift f. bayerische Landesgeschichte* 27 (1964), 340 ff.

<sup>10</sup> H. Raab, *Clemens Wenzeslaus von Sachsen I*, 1 f.



Barock wölbt sich als „Reichsstil“ in vielen Schloß- und Klosterbauten über Österreich und Süddeutschland (ohne Bayern!)<sup>11</sup>. Kaiser Joseph II. empfiehlt, die von ihm in seinen Erblanden durchgeführten kirchlichen Reformen in der Reichskirche nachzuahmen<sup>12</sup>. Die mannigfachen Beziehungen zu Österreich begünstigen in der Tat das Auftreten thesesianisch-josephinischer Reformideen in Deutschland. Daß solche vor allem in den vorderösterreichischen Gebieten ihren Rückhalt hatten und hier auch nach dem Aufhören der habsburgischen Herrschaft bis weit ins 19. Jahrhundert nachwirkten (in Baden vor allem), wird nicht überraschen. Die vorderösterreichische Universität Freiburg im Breisgau war einer der wichtigsten Umschlagplätze der theologischen Aufklärung zwischen Süddeutschland und Österreich. Wessenberg in Konstanz zeigt sich von josephinischen Reformgedanken beeinflusst<sup>13</sup>. Freiburgs Gegenstück als Mittler zwischen Österreich und Süddeutschland ist Salzburg und seine Universität<sup>13a</sup>. Auch nach dem fränkischen und nordwestdeutschen Raum wirkten österreichische Reformen. So hat die Volksschulreform Ferdinand Kindermanns (1740—1801) in Böhmen die Aufmerksamkeit in Westfalen, Franken, Württemberg — allerdings auch in Rußland — erregt<sup>14</sup>. Die Verbindung mit Wien führt dazu, daß die österreichische theologische Studienreform (1752, 1774 Rautenstrauch!) Anklang an den Universitäten der rheinischen Erzbischöfe findet<sup>14a</sup>. Endlich erhält die rheinische katholische Aufklärung in der Person Max Josephs, des Bruders Josephs II., als Erzbischof und Kurfürst von Köln (und Fürstbischof von Münster) einen Vertreter der thesesianisch-josephinischen Richtung<sup>15</sup>. Andererseits hatten wieder die historische Forschungsmethode der Mauriner — vermittelt durch süddeutsche Benediktiner — und der Febronianismus Eingang in Österreich gefunden<sup>15a</sup>.

Trotz der erwähnten diözesanen Überschneidungen ist festzuhalten, daß die Reichs-

<sup>11</sup> Dazu H. Sedlmayr, *Die politische Bedeutung des deutschen Barock. Der „Reichsstil“*, in *Epochen und Werke* II, Wien—München 1960, 140—156.

<sup>12</sup> So z. B. Joseph II. in seiner Weisung für Fürst Kaunitz, wie er auf die Emser Beschlüsse 1786 zu antworten habe; vgl. F. Maaß, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1790*, II. Bd.: *Entfaltung und Krise des Josephinismus 1770—1790* (*Fontes rerum austriacarum* II, 72. Bd.), Wien 1953, 461.

<sup>13</sup> Vgl. Winter, *Josephinismus*, 367; F. Valjavec, *Der Josephinismus — Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, München<sup>2</sup> 1945, 10 ff., Valjavec läßt die Frage offen, ob es sich in einigen Fällen um Einfluß oder nur um Parallelerscheinung handelt; A. Willburger-H. Tüchle, *Geschichte der kath. Kirche in Württemberg*, Rottenburg 1954, 67 ff.

<sup>13a</sup> Valjavec, aaO, 11.

<sup>14</sup> E. Winter, *Ferdinand Kindermann, Ritter von Schulstein (1740—1801), der Organisator der Volksschule und Volkswohlfahrt Böhmens*, Augsburg 1926, 65.

<sup>14a</sup> Fr. Heyer, *Die kath. Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum 1. Vatikan. Konzil* (*Die Kirche in ihrer Geschichte*, Herausg. K. D. Schmidt u. E. Wolf), Göttingen 1963, N 68 f.; A. Brück, *Die Mainzer Theol. Fakultät*, in *Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz* II, Wiesbaden 1959; ders., Mainz, in *LThK* 2 VI, 1304.

<sup>15</sup> Braubach, *Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz, letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster*, Wien—München 1961.

<sup>15a</sup> Winter, *Josephinismus*, s. Register unter Legipont und Ziegelbauer, 105 ff. Es ist hier nicht der Ort, auf die vielfältigen geistigen und wissenschaftlichen Beziehungen näher einzugehen.

Kirche praktisch an den Grenzen des Hausmachtbereiches der Kaiser aufhörte. Die Kirche in Österreich war weitgehendst Landeskirche, ihre Bischöfe waren bei allen ihren hochfürstlichen Titeln und ihres zuweilen beträchtlichen Landbesitzes (Olmütz!) nur Landstände. Ein Vergleich der Stellung etwa des Wiener Fürsterzbischofs Kardinal Migazzi mit der eines Fürstbischofs im Reich mag den Unterschied beleuchten. Dort die Abhängigkeit vom Landesherren (Kaiser), der den gegen Aufklärungsgeist und Febronianismus opponierenden Kirchenfürsten mit dem Entzug seines zweiten Bistums (Waizen in Ungarn) bestrafte, hier die Freiheit eines reichsständischen Fürsten<sup>16</sup>. Unter Maria Theresia und Joseph II. war die Kirchenhoheit des Landesherren in weitestem Umfang ausgebaut und verwirklicht worden („Josefinismus“). Daran vermochten auch die für österreichische Gebiete zuständigen „ausländischen“ Reichsbischöfe nichts zu ändern, wenn diese nicht selbst unter österreichischen Einfluß — wie etwa Erzbischof Hieronymus Graf Colloredo von Salzburg — die josefinischen Reformen in ihren stiftischen Territorien nachahmten. Bei dieser Lage der Dinge konnten Klerus und Gläubige der österreichischen Länder nicht das Gefühl haben, daß sie mit den Katholiken des engeren Deutschland in einer Reichskirche verbunden seien, ausgenommen vielleicht jene Reichskleriker (und Reichsadeligen), von denen oben die Rede war. Ausgenommen auch die Kanonisten, die dem kirchlichen Partikularrecht den Vorrang gaben und denen der Begriff der *Ecclesia Germanica* vertraut war<sup>16a</sup>. Die Bischöfe und Domstifte des Reiches aber erblickten im Kaiser den Garanten der „Libertät“ der deutschen Kirche.

Wie die Bischöfe den Kaiser benötigten, so läßt sich umgekehrt ein Ähnliches auch vom Kaiser sagen. In beiden Fällen haben nicht immer die unvermischt reinen Ziele der Kirche oder des Reichs das Handeln gelenkt. Das Reichsoberhaupt wollte angesichts der Interessenpolitik der übrigen großen Reichsstände und des Auslandes, wie sie sich in der Beeinflussung der Bischofswahlen äußerte, auch aus dynastischen Gründen nicht untätig bleiben. In diesem Sinne wirkte jedenfalls der österreichische Staatskanzler Fürst Kaunitz, dem ein Zusammenschluß der kath. Reichsstände unter österreichischer Führung vorschwebte. Auf seine Initiative kam auch Erzherzog Max Joseph 1784 (1780 Koadjutor) auf den Kölner Erzstuhl, der so lange eine Domäne des Hauses Wittelsbach gewesen war. Vor allem brachten die Bischofswahlen in Salzburg, Passau und Brixen in der Regel Männer aus dem österreichischen Adel und aus kaiserlichen Diensten an die Spitze<sup>17</sup>. Auf diese geistlichen Nachbarfürsten konnte daher der Kaiser immer zählen. Wenn auch Joseph II. grundsätzlich die Wahlfreiheit der Domkapitel achtete, blieben immer noch genügend diplomatische Wege, um die

<sup>16</sup> Über Migazzi vgl. J. Oswald im *LThK* <sup>2</sup> VII, 410; E. Winter, *aaO*, Register.

<sup>16a</sup> So die 1782 in Brünn erschienene jansenist. Schrift *Mens ecclesiae Germanicae de sacramento poenitentiae*, und St. Rautenstrauchs *Institutiones juris ecclesiastici Germaniae accomodatae*, Prag 1772.

<sup>17</sup> v. Aretin, 186 ff., 189, 191; Braubach, 51 ff.; F. Martin, *Salzburgs Fürsten in der Barockzeit*, Salzburg <sup>2</sup> 1952, 225 ff.



Bischofswahlen im Sinne des Wiener Hofes zu lenken<sup>17a</sup>. Gab es doch damals in fast jedem Domkapitel eine österreichische Partei, die neben den Reichsinteressen auch die der Habsburgerdynastie im Auge behielten.

Man würde jedoch sehr am Vordergründigen haften bleiben, wenn man meinte, daß sich das Aufeinanderangewiesensein von Österreich und Kirche im Reich im Bereich der Interessen erschöpft habe. Im Grunde ging es vielen immer noch um ein großes Ideal, das seine Wurzeln in die tieferen Schichten der Seele und des Gemütes gesenkt hatte. Anders wäre die spätere Sehnsucht nach einer Wiederherstellung des Reichs unter dem katholischen Kaisertum des Hauses Österreich nicht zu erklären. Auch die Zuflucht, die mehrere Deutsche aus den von der Säkularisation betroffenen Gebieten in Österreich suchen werden, wird man in diesem Zusammenhang sehen müssen<sup>17b</sup>.

Joseph II. aber hat in doppelter Weise die Erwartungen des deutschen Episkopates enttäuscht. Einmal konnte der Kaiser, wie bekannt, den deutschen Metropolitane seine Unterstützung im Nuntiaturstreit und bei der Emser Punktation (1786) nicht gewähren. Eine allzu gefestigte Nationalkirche, wie sie aus der Verwirklichung des febronianischen Programms hervorgegangen wäre, mußte das Mißtrauen der weltlichen Landesherrn wecken. Diese waren gerade im Begriffe, das Kirchenwesen ganz dem Staatsapparat einzugliedern<sup>18</sup>. Kaiser Joseph II. hatte nach seiner Thronbesteigung (1780) nicht nur seine bekannten kirchlichen Reformen durchzuführen begonnen, — mit seiner Diözesanregulierung, der Ausschaltung auswärtiger Diözesengewalt, tat er etwas, das in den Augen der deutschen Kirche geradezu als Bruch des Reichsrechtes galt. Gegen jedes Herkommen und alle Rechtsansprüche stand hier sein herrscherlicher Wille. 1783 trennte Joseph II. die ober- und niederösterreichischen Gebiete von der Diözese Passau ab, 1786 mußte sich der Erzbischof von Salzburg herbeilassen, auf seine Diözesanrechte in der Steiermark und in Kärnten zu verzichten, es blieben ihm jedoch der Tiroler Anteil, ferner die Metropolitan- und Nominationsrechte. An die Stelle der bisherigen Diözesangewalten traten neue, vom Landesherrn gestiftete Bistümer (St. Pölten, Linz, Seckau-Graz, Leoben, Lavant, Gurk-Klagenfurt)<sup>18a</sup>.

Schwieriger gestaltete sich die von Joseph II. 1783 angeordnete Lostrennung des Dekanates Eger von der Diözese Regensburg wegen des besonderen staatsrechtlichen Statuts dieses Gebietes. Das Egerland war verpfändetes Reichslehen und war niemals

<sup>17a</sup> Feine, *Zur Verfassungsentwicklung des Hl. Römischen Reiches seit dem Westfälischen Frieden*, in *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Germ. Abt.* 1932, 100.

<sup>17b</sup> Raab, *aaO*, 18; die später als bedeutende Bischöfe Österreichs bekannt gewordenen Exbenediktiner Gregor Th. Ziegler und Roman Zängerle aus der vorderösterreichischen Abtei Wiblingen sind diesen Weg gegangen (vgl. E. Hosp, *Bischof Gregorius Th. Ziegler — Ein Vorkämpfer gegen den Josephinismus*, Linz 1956), ferner Joh. Heinr. Pabst, seit 1808 in Wien, Mitarbeiter Anton Günthers, aus dem ehemals kurmainzischen Eichsfeld, vgl. Joh. H. Löwe, *Joh. Em. Veith*, Wien 1879, 146.

<sup>18</sup> v. Aretin, *aaO*, 239 f.

<sup>18a</sup> J. Wodka, *aaO*, 309 ff.; H. Ferihumer, *Die kirchliche Gliederung des Landes ob der Enns im Zeitalter Kaiser Josefs II.*, Linz 1952.

der Krone Böhmens einverleibt worden<sup>19</sup>. Darauf berief sich der Bischof von Regensburg, Anton Fr. Graf Fugger, in seinem Protestschreiben an Joseph II. Seiner Gewohnheit gemäß wollte auch hier der Kaiser den Tod des Bischofs abwarten, um zu seinem Ziele zu kommen. Die durch kaiserliche Aspirationen und Eingriffe bedrohten Bischöfe suchten Rückhalt am Mainzer Erzbischof und Erzkanzler, ja einige sogar — wie Brixen und Trient — Anschluß an den von Preußen geführten Fürstenbund<sup>20</sup>. War doch dieser Bund zwecks Eindämmung des habsburgischen Einflusses in Nordwestdeutschland gegründet worden. Es war der Mainzer Erzbischof Friedrich Karl Joseph von Erthal, der — auf Festigung des Mainzer politischen und hierarchischen Ansehens bedacht — die Bischöfe an sich zu ziehen und durch seine Vermittlung auch für den Fürstenbund zu interessieren suchte. Der mit preußischer Hilfe 1787 zum Mainzer Erzbischof-Koadjutor gewählte Karl Freiherr von Dalberg hatte sich gerade durch das kaiserliche Vorgehen in der Diözesanfrage veranlaßt gesehen, sich ganz an den Fürstenbund anzuschließen<sup>21</sup>. Der im selben Jahr neugewählte Bischof von Regensburg, Max Prokop von Törring-Tettenbach, bat den Reichserzkanzler um seine Intervention in der Egerländer Streitsache. Das Protestschreiben Erthals an Joseph II. läßt an Offenheit nichts zu wünschen übrig. Als „erster Erzbischof und Primas der deutschen Kirche“ erörtert er — über den Egerer Anlaß hinausgehend — das Wesen der Reichsverfassung und der damit aufs engste verflochtenen Kirchenorganisation. Ihm obliege es, „die so innigst miteinander verwebte teutsche Reichs- und Kirchenordnung bei ihrem zeitherigen Zustande zu erhalten“. Durch diese Überschneidungen sei der *nexus imperii* verbürgt. „Soll dieses Band, welches mit der ursprünglichen teutschen Civilisation entstanden ist, auch selbst zwischen den katholischen Reichslanden ganz aufgehoben werden?“ „Dieser Weg [das besondere Wohl einzelner Territorien zu fördern] ist unleugbar der konstitutionswidrigste, den ein deutscher Patriot anzuraten oder einzuschlagen vermag“<sup>22</sup>. Durch den Tod Joseph II. wurde die Abtrennung des Dekanates Eger verzögert, erst nach dem Ende des Reiches, unter Franz II. (I.) wurde sie verwirklicht (1807/1818).

Auch für Schlesien wollte Joseph II. die Diözesangrenzen an die Landesgrenzen angleichen. Nach dem Tode des Breslauer Fürstbischofs Schaffgotsch sollte der österreichische Anteil der Breslauer Diözese geistlich und materiell von dieser los-

<sup>19</sup> H. Sturm, *Eger — Geschichte einer Reichsstadt* I, Augsburg 1951, 84 ff.

<sup>20</sup> v. Aretin, *aaO*, 212, 216, 218 f.; H. Raab, *Erthal*, in *LThK* <sup>2</sup>III, 1055 f.

<sup>21</sup> H. E. Feine, *Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfäl. Frieden bis zur Säkularisation 1648—1803 (Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 97/98)*, Stuttgart 1921, 141 f.

<sup>22</sup> Vgl. J. B. Lehner, *Beiträge zur Kirchengeschichte des Egerlandes*, in *Jahresbericht zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte* 13 (1939), 79—211, bes. 207. Das Schreiben des Erzbischof-Kurfürsten (Abschrift) im Archiv des Bischöfl. Ordinariates Regensburg: Egrana, Abtrennung des Egerlandes vom Bistum Regensburg 1787/89, I 1031, Nr. 2, die Abschrift trägt kein Datum und keine Unterschrift; ein Schreiben ähnlichen Inhalts ist abgedruckt in der *Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen* 5/1, 1789, 183—192; eine Nachforschung im Wiener Staatsarchiv war mir nicht möglich. Diözesanarchivar Mons. J. B. Lehner danke ich für die freundliche Vermittlung des Regensburger Aktes.



getrennt werden. Andererseits sollten die Erzbischöfe von Prag und Olmütz auf ihre preußischen Anteile — Glatz und Dekanat Katscher — verzichten. Verhandlungspartner war hier der preußische König, da der Breslauer Fürstbischof kein Reichsstand war. Die Verhandlungen zwischen den Wiener und Berliner Staatskanzleien zogen sich längere Zeit hin; die Angelegenheit wurde zurückgestellt, weil der Austausch der Diözesengebiete keinen Ausgleich der Einkünfte gebracht hätte. 1844 entschied sich Metternich für den status quo<sup>23</sup>.

Das Ergebnis der josephinischen kirchlichen Territorialpolitik hat man dahin gekennzeichnet, daß es dem Kaiser gelungen war, „die letzte Verbindungsbrücke zwischen Österreich und dem Reich zu zerstören“<sup>24</sup>. Die von der Territorialpolitik Josephs II. betroffenen deutschen Bischöfe gingen jedoch nicht so weit, beim Reichstag gegen den Kaiser Klage zu führen. Dies verbot ihnen ihr reichskirchliches Denken. Der Erzbischof von Salzburg, Hieronymus Graf Colloredo, verurteilte sogar die oben gekennzeichnete Mainzer Politik. Ob aus gekränktem Primatialbewußtsein oder aus Rücksicht auf seine heikle Lage, in der er sich als Metropolit österreichischer Gebiete und als unmittelbarer Nachbar des auf territoriale Abrundung ausgehenden Kaisers befand oder aus besonderer Devotion gegenüber dem Reichsoberhaupt?<sup>25</sup>.

Der Kaiser als Garant des Reichskirchensystems, insbesondere der reichsständischen Stellung der Bischöfe, trat diesen nochmals vor Augen, als Österreich im Frieden von Campo Formio 1797 dem Säkularisierungsplan zustimmte. Koadjutor Freiherr von Dalberg, in Erwartung der auf ihn als Reichskanzler und ersten Metropoliten Deutschlands zukommenden Aufgaben, wollte wenigstens Mainz vor der Säkularisation retten. Er erstrebte daher den unbedingten Anschluß der geistlichen Staaten an den kaiserlichen Hof zu Wien.

Bei der zu fürchtenden Stärkung der weltlichen Staaten — infolge des Ländergewinns aus der Säkularisation — war eine Gesamtregelung der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands anzustreben. Dem Mainzer Erzbischof und Erzkanzler würde hierbei als „Deutschlands Primas“ — diese Bezeichnung gebraucht Dalberg 1801 in einem Schreiben an Kurfürst Erthal — eine führende Rolle zufallen<sup>26</sup>. Da die Länderverteilung letztlich in Paris ausgehandelt werden würde, suchte sich auch Mainz — wie die übrigen deutschen Staaten — durch seinen Gesandten dort Gehör zu verschaffen. Im Reichsrezeß von Regensburg vom 25. Februar 1803, der — wie bekannt — die deutsche Kirche ihrer Territorien beraubte, wurde Dalberg, der inzwischen (1802) Nachfolger Erthals und somit Erzbischof von Mainz und Kurerzkanzler geworden war, von der Säkularisation ausgenommen. Aber sein Erzstuhl wird auf den Regensburger Bischofsitz übertragen. Er wird Primas von Deutschland genannt, seine Metropolitangerichts-

<sup>23</sup> Vgl. G. Pirchan, *Über die Beziehungen Österreichs zur kath. Kirche in Schlesien*, in *Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen*, 1 (1926), 147 ff., bes. 153.

<sup>24</sup> v. Aretin, 208.

<sup>25</sup> aaO, 224.

<sup>26</sup> Becher, 40 f.

barkeit erstreckt sich jedoch nicht über die preußischen und österreichischen Gebiete<sup>27</sup>. Die Reichskirche im bisherigen Sinn ist also nur noch in einer primatialen Spitze und dem Kaiser sichtbar und nie zuvor ist der stolze Titel „Deutschlands Primas“ in einem anspruchsvolleren Sinn gebraucht worden. Aber Rom hat diesen Primastitel nie anerkannt.

Dalberg betrachtete es als seine Pflicht, mit allen Kräften „in Deutschland die kath. Religion und kirchliche Verfassung, Rechte und Freiheiten zu erhalten“<sup>28</sup>. Daß die nun fällige Neuordnung der Kirchenverhältnisse nicht ohne den Kaiser und den Papst erfolgen könne, war ihm klar. Auch Kaiser Franz I. fühlte sich als *advocatus ecclesiae* verpflichtet, zur Reorganisation der Kirche beizutragen. Dies müsse durch Reichsgesetze geschehen und er erwartet vom Heiligen Stuhl, daß dieser in vollkommenstem Einvernehmen mit Wien vorgehe<sup>29</sup>. H. Becher, dem wir die gründliche und materialreiche Untersuchung über den „deutschen Primas“ verdanken, konnte auf Grund seiner Kenntnis der im Wiener Staatsarchiv befindlichen Gutachten die Feststellung treffen, wie sehr man sich bei Hofe bewußt war, daß der kaiserliche Einfluß auf das Reich nach dem Wegfall der geistlichen Fürstentümer in Zukunft nur durch eine Stärkung der religiösen Ordnung erreicht werden könne<sup>30</sup>. Hier bahnt sich eine Entwicklung an, die von den handfesten Interessen josefinisch inspirierter Kirchenpolitik allmählich zu einer der Eigenständigkeit und Würde des Religiösen gerechter werdenden Wertung führt.

Auch bei den Vertretern der Kirche, Dalberg nicht ausgenommen, gibt es Anzeichen für eine mehr geistliche Einstellung. Die Autorität des Papstes beginnt man als eine Hilfe für die unter die Landeshoheiten geratene Kirche zu schätzen, wenn auch Dalberg und sein Mitarbeiter Wessenberg ihre febronianischen Anschauungen nie ganz zu überwinden vermögen<sup>31</sup>.

Solange noch das Reich bestand, lag es nahe, ein erneuertes Reichskonkordat mit Rom anzustreben. Dalberg wies 1802 den Kaiser auf die Notwendigkeit eines solchen hin<sup>32</sup>, und sein Vertrauensmann war in diesem Sinne in Wien tätig. Auch der Heilige Stuhl (*Consalvi!*) sah ein, daß eine Gesamtregelung für Deutschland zweckmäßig sei. Die Verhandlungen darüber fanden 1803/04 in Wien statt, wo Nuntius Severoli als Vertreter der Kurie amtete. Die Vorschläge, die von beiden Seiten dem Hl. Stuhl unterbreitet werden, sprechen von einer in Diözesen gegliederten, un-

---

<sup>27</sup> aaO, 47; G. Schwaiger, *Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg*, in *Mündener Theol. Zeitschrift* 9 (1958), 186 ff.

<sup>28</sup> zitiert nach Becher, 47 f.

<sup>29</sup> So die Instruktion an den Botschafter in Rom, Khevenhüller, vom 8. 1. 1803, zit. nach Becher, 49.

<sup>30</sup> ebd.

<sup>31</sup> Becher, 52; zum Febronianismus im 19. Jahrhundert s. das Urteil von K. Buchheim: „Man darf ihn nicht identifizieren mit dem Gallikanismus und auch nicht mit dem kaiserlich-österreichischen ‚Josephinismus‘. Denn er wünschte kein Staatskirchentum, sondern war eine Wirkung und Nachwirkung der ständischen Libertät der Kirche im alten Reich“, *Ultramontanismus u. Demokratie*, 36.

<sup>32</sup> Becher, 51.



geteilten Nationalkirche unter dem Papste und unter dem Schutze des Kaisers. Dalbergs Plan legt besonderen Wert auf die Vereinheitlichung der kirchlichen Organisation — ohne Exemption und Sonderstellung der Diözesen — und auf eine starke Stellung des Primas<sup>33</sup>. Aber sowohl der Kaiser wie Dalberg kennen nur eine Regelung, die sich auf das Reichsgebiet bezieht, die österreichischen Länder bleiben davon ausgenommen. Der vom Kaiser bestätigte Regensburger Reichsdeputationshauptschluß hatte diese Grenzen — wie schon erwähnt — eindeutig gezogen<sup>34</sup>. Auch Preußen gab zu verstehen, daß es die Jurisdiktion eines außerhalb seines Landes residierenden Erzbischofs nicht anerkennen werde, desgleichen machte Bayern Schwierigkeiten gegen die Ansprüche Dalbergs. Rom war den Primatsforderungen Dalbergs abgeneigt, empfindlich reagierte man hier auf alles, was den Zusammenhang mit dem Hl. Stuhl lockern konnte. Aus diesem Grunde lag der Kurie auch daran, das Erzbistum Salzburg zu erhalten; der mit diesem verbundene Ehrentitel eines „Primas Germaniae“ schien eine willkommene Begründung zu bieten, Dalberg diesen Titel zu verweigern<sup>35</sup>.

Enttäuscht zeigte sich Papst Pius VII. darüber, daß das Reichskonkordat nicht auch für Österreich gelten sollte. Man wußte an der Kurie, daß diese Lösung ganz den josephinischen Anschauungen entsprach, die auf die Erhaltung und den Ausbau landeskirchlicher Hoheit bedacht waren. Consalvi sah auch, wie sehr sich damit der Kaiser einer wichtigen Einflußmöglichkeit im Reich beraubte<sup>36</sup>. Da diese Konkordatsbemühungen also keine „deutsche Einheit“ — wenn wir vom Einheitspunkt des Reichsoberhauptes absehen — voraussetzten oder anstrebten, brauchen wir sie im Zusammenhang unseres Themas vorläufig nicht weiter zu verfolgen. Erwähnen wir nur, daß Dalberg seit 1804 im Bunde mit Napoleon und in direkten Verhandlungen mit Rom die deutsche Kirchenfrage in seinem Sinn zu lösen bestrebt war. Ohne Erfolg, wie wir wissen<sup>37</sup>. Immer deutlicher trat auch hervor, daß die deutschen Souveräne in Sonderverhandlungen mit dem päpstlichen Vertreter in München, Della Genga, zu einem landeskirchlichen Status zu gelangen wünschten.

Es wurde darauf hingewiesen, wie die Säkularisation der Bistümer und Abteien den Kaiser seines bisherigen Rückhaltes im Reiche beraubte und so eine Voraussetzung für die formelle Auflösung des Reichs durch Franz II. im Jahre 1806 wurde. Zuvor — 1804 — hatte er ein in der Eigenstaatlichkeit der Erblande längst vorbereitetes österreichisches Kaisertum ausgerufen<sup>38</sup>. Daß „Primas“ Dalberg — als Kurerzkanzler der geborene Anwalt des Reichsrechts — den Erpressungen Napoleons gegenüber dem Reich nicht widerstand, ja sogar dessen Oheim, Kardinal Fesch, zum Koadjutor nahm

<sup>33</sup> aaO, 57 ff.

<sup>34</sup> Der Konkordatsentwurf des Reichsreferendars Frank führt in seiner Aufzählung auch die in den österr. Ländern befindlichen Metropolen an, doch ohne die rechtlichen Konsequenzen darzulegen. Becher, 58.

<sup>35</sup> Becher, 59.

<sup>36</sup> Becher, 67.

<sup>37</sup> Becher, 68 ff.

<sup>38</sup> Srbik, *Deutsche Einheit* I, 158, 162.

und den Kaiser der Franzosen aufforderte, das Reich Karls des Großen zu erneuern, daß all dies den Schritt Franz' II. zuletzt mitveranlaßte, läßt die tragische Verstrickung am Ende des von Otto I. begründeten deutschen Reichskirchensystems erkennen. Offenbar gehörte Dalberg zu jenen universalistisch denkenden Deutschen, die in Napoleon den Garanten einer neuen überstaatlichen Einheit des Abendlandes erblickten<sup>39</sup>.

Das Ende des Reiches sah die Stunde der Staatsräson. Aber der Reichsgedanke war nicht tot. „Die untilgbare Seelengewalt deutschen Sehns nach Kaiser und Reich, die Idee eines Jahrtausends“, blieb bestehen<sup>40</sup>. Auch die deutsche Führungsrolle Habsburgs und Österreichs sollte nicht ausgespielt sein.

### *Romantik und deutsche Einheit*

Neben die Reichsidee trat indes machtvoll eine andere, neue Kraft. Der Sturz des Reiches und die napoleonische Fremdherrschaft haben das Werden eines deutschen Nationalbewußtseins mächtig gefördert. In der Weimarer Klassik war deutsches Denken und Dichten zu Größe und eindrucksvoller Darstellung gelangt. Herder und die Romantik wiesen auf den „Volksgeist“ als den Wurzelgrund der schöpferischen Hervorbringungen der Menschen hin. Da die Deutschen — anders als die romanischen Völker — keinen Nationalstaat hatten, bezeichnete die Sprache und die ihr zugrundeliegende besondere Art als das „Reich“ den Umfang des nationalen Lebens und der daraus abzuleitenden politischen Ansprüche. Irrationalität und Organismusgedanke waren Merkmale dieses Nationalbewußtseins, für das die österreichischen Staatsgrenzen kein Hindernis sein konnten. Im Gegenteil, die österreichische Regierung, die sich anschickte, die Kräfte des Volkes für die Verteidigung zu sammeln, förderte diese deutsche Begeisterung (Philipp Stadion, Erzherzog Karl)<sup>41</sup>. Deutscher Patriotismus und österreichischer Landespatriotismus wurden nicht als unvereinbar empfunden. Für viele floß beides zusammen. Wenn auch das österreichische Staatsgefühl erstarkte, so erschien Österreich dennoch als wichtiges Glied, ja als das Haupt Deutschlands<sup>42</sup>. Auch die Landespatriotismen der nichtdeutschen Völker Österreichs — der Tschechen zum Beispiel — standen damals noch nicht im Gegensatz zum übergreifenden, von Napoleon herausgeforderten deutschen Nationalbewußtsein<sup>43</sup>.

Die Reformen Stadions und des Erzherzogs Karl des Jahres 1808, vollends die Er-

<sup>39</sup> aaO, 166.

<sup>40</sup> Srbik, *Österreich im Hl. Reich und im Deutschen Bund*, 130.

<sup>41</sup> Srbik, *Deutsche Einheit* I, 167; *Handbuch der Weltgeschichte*, herausg. von A. Randa III, Olten—Freiburg/.<sup>2</sup> 1958, 2070 ff.

<sup>42</sup> Srbik, *Deutsche Einheit* I, 167.

<sup>43</sup> Über die Beteiligung der Tschechen am Befreiungskampf gegen Napoleon vgl. A. Ernstberger, *Böhmens freiwilliger Kriegseinsatz gegen Napoleon 1809* (*Veröffentlichungen des Collegium Carolinum*, 14), München 1963, 65 ff.



hebung gegen Napoleon im Jahre 1809 (Aspern, Tirol!), während Preußen darniederlag, lenkten die Blicke vieler deutscher Patrioten aus Südwest und Nord auf Österreich als das Haupt Deutschlands und einige von ihnen (Görres, Kleist, Arndt) riefen nach dem deutschen Kaisertum Franz I. (wie dieser nunmehr als Kaiser von Österreich gezählt wurde). Wien wurde Anziehungs- und Sammelpunkt konservativer Politiker, Staatsdenker und Literaten, ein Vorort der späteren Romantik. Romantisches Denken huldigt der Idee der mittelalterlichen religiös-politischen Einheit des Abendlandes unter dem universalen Kaisertum. (Auch hier sind Nationalität und Universalität noch keine Gegensätze). So verwundert es nicht, wenn zur deutsch-patriotischen Bedeutung Wiens auch eine katholisch-kirchliche hinzukommt. Ja, die Romantik erhält hier und in München eine betont kirchliche Prägung<sup>44</sup>. 1808 tritt der zuvor in Köln zur katholischen Kirche übergetretene Friedrich Schlegel, einer der wichtigsten Wortführer der späteren Romantik, in österreichische Dienste. Im gleichen Jahre war der aus Warschau ausgewiesene und aus Südmähren stammende Volksmissionar Klemens Maria Hofbauer, der erste deutsche Redemptorist, in der Kaiserstadt eingetroffen. Das enge freundschaftliche Verhältnis des Heiligen und des Kulturphilosophen bildet den Mittelpunkt des Hofbauer-Schlegelkreises, dessen Mitglieder zu einem beträchtlichen Teil Konvertiten aus Deutschland, zumal aus dessen nördlichem Teile sind<sup>45</sup>. Es genügt, einige Namen in Erinnerung zu rufen: der Staatsrechtslehrer Adam Müller, der Maler und Erzieher Klinkowström, der Publizist v. Pilat, die Maler Philipp und Johann Veit, Söhne Dorothea Schlegels aus erster Ehe. Zur Zeit des Wiener Kongresses kamen hinzu Friedrich Schlosser aus Frankfurt, ein Verwandter Goethes, und der Priesterdichter Zacharias Werner. Während ihres vorübergehenden Aufenthaltes in Wien verkehrten auch Franz von Baader, Eichendorff und Brentano in diesem Kreis. Von einheimischen Männern seien vor allem Emmanuel Veith und der jüngere Anton Günther genannt. Die Wirksamkeit dieser Wiener katholischen Erneuerung, ihre Differenzierung nach Persönlichkeiten, Gruppierungen und Richtungen ist heute genügend bekannt<sup>46</sup>. Diesen Menschen vor allem ist es zu verdanken, daß das Eis des Josephinismus in Österreich, zumindest in Wien, zu schmelzen begann. Aber dieser Kreis hat auch eine gesamtdeutsche Bedeutung. Diese liegt — abgesehen von der geistigen Wechselwirkung, die sich hier zwischen Österreich und dem übrigen Deutschland ereignete<sup>47</sup> — darin, daß der Hofbauer-Schlegelkreis aus der Sorge um die Neugestaltung der Kirche in Deutschland auch kirchenpolitisch tätig wurde.

<sup>44</sup> Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, München—Salzburg 1950, I, 174 ff.; H. Rössler, *Österreichs Kampf um Deutschlands Befreiung. Die deutsche Politik der nationalen Führer Österreichs 1805—1815 I*, Hamburg<sup>2</sup> 1940, 303 ff., 454, 465, 487 ff.

<sup>45</sup> Joh. Hofer, *Der hl. Klemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild*, Freiburg/Br. 1921; R. Till, *Hofbauer und sein Kreis (Beiträge zur neueren Geschichte des christl. Österreich)*, Wien 1951.

<sup>46</sup> Till, *aaO*, 59 ff.

<sup>47</sup> Über die Beziehungen zwischen dem Hofbauer-Schlegel-Kreis und Görreskreis vgl. E. Winter, *Differenzierungen in der kath. Restauration in Österreich. Eine Skizze*, in *Hist. Jahrbuch* 52 (1932), 442—450; Beziehungen zu den bayer. Konföderierten (Weihbischof Zirkel, Feldersche Literaturzeitung): J. B.

Diese Sorge tritt besonders anläßlich des Wiener Kongresses hervor, auf dem auch über die Reorganisation der deutschen Kirche verhandelt werden sollte. Zacharias Werner kam 1814 eigens nach Wien, um mit dem Nuntius „über das Beste der deutschen Kirche das dringend Nötige zu besprechen“<sup>48</sup>. Vor allem aber ist Hofbauer tief davon durchdrungen, daß die Kirche Deutschlands schwer gefährdet sei. Gefährdet durch die Bestrebungen Wessenbergs, am Wiener Kongreß als Dalbergs Bevollmächtigter eine deutsche Nationalkirche unter einem Primas durch ein Bundeskonkordat mit dem Heiligen Stuhl zu begründen. Hofbauer kann sich die Erneuerung der Kirche Deutschlands nur im engsten Anschluß an das Papsttum vorstellen. Die vakanten Bischofsstühle mußten nunmehr vom Papste besetzt werden mit Männern, an denen kein Makel aufgeklärter, staatskirchlicher oder febronianischer Gesinnung mehr haftet. Es ist bekannt, wie Hofbauer nicht einmal Joh. Michael Sailer als genügend vertrauenswürdig für das Bischofsamt beurteilte. In diesem Sinne berieten Hofbauer und sein Kreis während der Kongreßzeit und nachher den Wiener Nuntius Severoli, den Kardinalstaatssekretär Consalvi und die beiden „Oratoren der deutschen Kirche“, die von einigen Diözesen nach Wien gesandt worden waren und dort als Gegenspieler Wessenbergs auftraten: Frh. Franz von Wambold aus Worms und Jos. Helfferich aus Speyer. Hofbauer schrieb 1817 persönlich an den Kronprinzen Ludwig von Bayern in Sachen der Bischofsernennung für Regensburg<sup>49</sup>. Wenn Rom sich beharrlich weigerte, Wessenberg als Bischof zuzulassen, so wird man dies auch auf die Bemühungen Hofbauers zurückführen müssen<sup>50</sup>. Nuntius Severoli trug sich mit der Absicht, Hofbauer selbst auf einen Bischofssitz in Süddeutschland zu bringen<sup>51</sup>. Der Hofbauerkreis fuhr mit seinen Bemühungen fort, als die Kirchenfrage zur Behandlung an den Bundestag in Frankfurt verwiesen worden war. Friedrich Schlegel hat dort als österreichischer Legationsrat versucht, die Verhandlungen zu beeinflussen. Treffpunkt der Freunde der „römisch-katholischen Restauration“, wie diese Wiener Richtung genannt wird<sup>52</sup>, war das Haus Schlossers, der wieder in seine Vaterstadt zurückgekehrt war. Hofbauer übermittelte die Nachrichten, die ihm von den Freunden aus Frankfurt zuzingen, weiter an die Kurie, wofür er einen eigenen Abschreibediensst einrichtete.

Hofbauer verspürte eine priesterliche, ja missionarische Verantwortung für das ganze Deutschland. Er ist zweifelsohne zu den deutschen Patrioten jener Zeit zu rechnen. In einem Schreiben an den römischen Kurienkardinal Litta aus dem Jahre 1814 spricht er von der Kirche „in unserem Deutschland“, 1816 gebraucht er an den-

---

Kißling, *Geschichte der deutschen Katholikentage* I, Münster 1920, 42 f.; K. Buchheim, *Geschichte der christl. Parteien in Deutschland*, München 1953, 72; Beziehungen zum Münsterer Kreis: Till, aaO, 66; zu Franz von Baader, aaO, 66.

<sup>48</sup> Hofer, aaO, 268.

<sup>49</sup> Der Kronprinz war während des Wiener Kongresses wiederholt mit Hofbauer zusammengekommen, Till, 66.

<sup>50</sup> Hofer, 282 ff.

<sup>51</sup> aaO, 284.

<sup>52</sup> E. Winter, *Differenzierungen*.



selben Empfänger auch den Ausdruck „deutsche Kirche“<sup>53</sup>. Die Überwindung der Glaubensspaltung beschäftigt ihn sehr ernsthaft. Angesichts so vieler Konversionen erscheint ihm die Zeit für erfolgverheißende Anstrengungen günstiger denn je zu sein. Sein zutiefst religiöser Sinn kann jedoch nicht umhin, seine mit Protestanten gemachten Erfahrungen dahin zu deuten, daß „der Abfall von der Kirche eingetreten sei, weil die Deutschen das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein“<sup>54</sup>. So sehr Hofbauer und sein Kreis die Erneuerung der Kirche Deutschlands vom engen Anschluß derselben an das Papsttum erwarten, so sehen sie wiederum in der ungenügenden Kenntnis deutscher Eigenart und deutscher Verhältnisse bei der Kurie ein ernstes Hindernis für eine segensreiche Begegnung beider Kräfte. Rom begehe Fehler in der Behandlung der deutschen Dinge. Es gelingt Hofbauer, den Wiener Nuntius Severoli davon zu überzeugen. Dieser schreibt — ganz im Sinne des Hofbauerkreises — 1814 nach Rom: „Wenn sie [die Römer] unserer Religion sehr nützlich werden wollen, dann sollen sie Deutschland studieren und die Sprache dieser Nation“<sup>55</sup>. Und ein andermal: „Es handelt sich um die bedeutendste Nation von ganz Europa“, wobei Severoli einen Hinweis auf den hohen Rang der deutschen Literatur jener Zeit nicht unterläßt<sup>56</sup>. Dieser Appell scheint an der Kurie seinen Eindruck nicht verfehlt zu haben. Wenn am Jahresende 1814 Consalvi in einer Mitteilung an Kardinal Pacca die Entscheidung des Heiligen Stuhles, einer Gesamtordnung der deutschen Kirchenverhältnisse den Vorzug vor Sonderverhandlungen mit den einzelnen Staaten zu geben, vor allem damit begründet, daß „Deutschland eine eigene Nation sei wie Frankreich, Spanien usw. und so jede einige Sondereinrichtungen der Kirchenzucht habe, kraft deren der Gebrauch der ganzen Nation oder der Kirche einheitlich sei“, so dürften hier die oben angeführten Gedanken ihren Niederschlag gefunden haben<sup>57</sup>. Consalvi gebraucht sogar in Schreiben an die Kurie den Ausdruck *Chiesa germanica*, doch dürfte hierbei auch ein gewisses Entgegenkommen gegenüber Dalberg vorliegen<sup>58</sup>.

Über ein Jahrzehnt war so Wien durch den Hofbauer-Schlegelkreis der Vorort des katholischen Deutschland gewesen. Das gesamtdeutsche Denken dieses Kreises ist vor allem auf den Einfluß Friedrich Schlegels zurückzuführen<sup>59</sup>. Nach dem Tode Hofbauers (1820) geht die kulturpolitische Führung des deutschen Katholizismus auf den Görreskreis in München über.

<sup>53</sup> Hofer, 272.

<sup>54</sup> Perthes über sein Gespräch mit Hofbauer am 16. Sept. 1816, zit. nach Till, 52 f.

<sup>55</sup> an Kardinal Litta, zit. nach Hofer, 276 f.

<sup>56</sup> *aaO*, 278.

<sup>57</sup> Becher, 92, 297 Anm. 3.

<sup>58</sup> *aaO*, 93.

<sup>59</sup> Srbik, *Deutsche Einheit I*, 295.

Der Befreiungskampf gegen Napoleon, der 1809 von Österreich eröffnet, aber unter den Schlägen des Korsen zusammengebrochen war, hatte 1813 endlich zum Erfolg geführt. Mächtig waren das deutsche Nationalbewußtsein und der politische Einheitsgedanke aufgebrochen. In Österreich aber war nach der unglücklichen Erhebung des Jahres 1809 ein Wechsel in den Anschauungen der Regierung erfolgt. In der nun folgenden Ära Metternich wird der deutsche Enthusiasmus — mit Unterbrechung des Befreiungsjahres 1813 — eingedämmt und dafür die Idee des österreichischen Vaterlandes betont. Gleichzeitig will aber Österreich seine deutsche Führerstellung befestigen. Diese sollte indes nicht unwidersprochen bleiben. Die Frage entsteht, ob oder wie weit ein Vielvölkerstaat wie Österreich einer solchen Führungsrolle in Deutschland gerecht zu werden vermag<sup>60</sup>. Die Katholiken Deutschlands aber hegen — wenigstens bis zur Jahrhundertmitte — kaum Zweifel am deutschen Primat Österreichs. Andererseits hält das Metternichsche System zugleich mit dem politischen Führungsanspruch auch daran fest, daß Österreich die Schutzmacht der katholischen Kirche, vor allem aber für die Katholiken Deutschlands sei.

Österreichs führende Rolle trat am Wiener Kongreß wieder hervor. Die deutsche Einheit findet ihren politischen Ausdruck im Deutschen Bund unter dem Vorsitz der Habsburgermonarchie. Die deutsche Kirchenfrage im Sinne eines Bundeskonkordates zu lösen, bemühten sich Dalberg und Wessenberg, die schon genannten Oratoren, Metternich und Consalvi. An der Kurie befürwortete man nicht einhellig ein Gesamtkonkordat. Bedenken dagegen stammten vor allem von Kardinal Pacca, dem entschiedensten Gegner nationalkirchlicher Entwürfe<sup>61</sup>. Aber die Schwierigkeiten, die von einzelnen Staaten — insbesondere von Württemberg und Bayern<sup>62</sup> — gemacht wurden, führten dahin, daß Metternich die Behandlung der Kirchenfrage an den anschließend in Frankfurt tagenden deutschen Bundestag überwies. Immerhin waren Besprechungen, wenn auch mehr am Rande des Kongresses, bereits in Wien geführt worden und die erwähnte eifrige kirchenpolitische Tätigkeit des Hofbauer-Schlegelkreises gehört in diesen Zusammenhang.

Aus den einzelnen Beiträgen der Beteiligten geht hervor, daß auch ein Bundeskonkordat die kaiserliche Präsidialmacht des Bundes, Österreich, nicht berühren sollte<sup>63</sup>. Wessenbergs Kirchenplan erwähnt zwar die Rolle des Kaiserhauses als des erhabenen Beschützers der deutschen Kirche, das dieser nach elfjähriger Hilflosigkeit

---

<sup>60</sup> aaO, 183 ff.

<sup>61</sup> Becher, 92.

<sup>62</sup> Preußen war bis Jan. 1815 einem Bundeskonkordat geneigt, Becher, 94.

<sup>63</sup> Der Staatsrat Hudelist begründet Metternich am 8. Mai 1816 die Nichtbeteiligung Österreichs an einem Bundeskonkordat damit, daß „dies mehr seiner Würde entspreche und die Hoffnung auf ein größeres Entgegenkommen des Papstes bestehe, wenn es allein und nicht mit einem so komplexen Körper, wie dem Bundestag, vereint erscheine, zit. nach Becher, 121, 305 Anm. 144.



wiedergegeben worden sei, aber seine Metropolitaneinteilung macht wieder an den Grenzen Österreichs halt<sup>64</sup>. Diese Kirchenordnung überträgt im Grunde — wie H. Becher bemerkt — die Staatsverfassung des alten Reichs und fast auch die des Deutschen Bundes auf die Kirche<sup>65</sup>. So soll nach Wessenberg die Salzburger Kirchenprovinz Salzburg, Trient, Brixen und Chur umfassen; von den österreichischen Suffraganbistümern Salzburgs ist nicht die Rede<sup>66</sup>. Österreich, das innerhalb seiner Grenzpfähle die deutschen Bundesakte praktisch nicht gelten ließ<sup>67</sup>, dachte weit entschiedener als ehemals nicht daran, seine Gebiete einem nichtösterreichischen Diözesan- oder Metropolitanverband zu unterstellen — mit der einzigen Ausnahme des Breslauer Anteils. Das Egerland wird jetzt — 1818 — endgültig von Regensburg abgetrennt.

Metternich umschreibt in seinem Vortrag an den Kaiser vom 5. April 1816 Österreichs Standpunkt in der deutschen Kirchenfrage folgendermaßen: ein Bundeskonkordat ist anzustreben, wobei Deutschland „zu einer kirchlichen Verfassung und zur Annahme von Grundsätzen bewogen werden [muß], welche die unsrigen sind, ohne daß wir erscheinen, als wollten wir unsere Grundsätze Deutschland aufdringen.“ Sollte ein Gesamtkonkordat nicht erreicht werden, dann müßte man Sonderkonkordate nach „unseren Grundsätzen“ anstreben. „Das werde gelingen, da man den einzelnen Staaten die geldlichen Vorteile darlegen sowie betonen kann, daß sie einzeln schwach, aber in Angleichung an die Grundsätze der österreichischen Kirche stark erscheinen können.“ Kaiser Franz I. antwortet zustimmend und fügt hinzu: „und werden in dieser Sache die auch für meinen ferneren Einfluß in Deutschland nebst meinem Wunsch alles mögliche zum besten der kath. Kirche zu thun von größter Wichtigkeit ist jederzeit . . . zu werke gehen“<sup>68</sup>.

Metternichs Regierung ist — wie ehemals Joseph II. — überzeugt, das beste Kirchensystem Deutschlands zu besitzen, d. h. dasjenige, das sowohl der Kirche als auch dem Staate am besten gerecht wird. Nun war das österreichische Kirchensystem immer noch der — wenn auch etwas gemilderte — Josefinismus. In den folgenden Jahren wird aber in Österreich unter dem Einfluß der vom Hofbauerkreis eingeleiteten katholischen Erneuerung das josefinische System weiter ausgehöhlt werden. Metternich erkennt immer mehr, — das entscheidende Jahr ist 1819, der Kaiserbesuch in Rom—, daß eine

---

<sup>64</sup> (H. J. Wessenberg) *Die deutsche Kirche* (Zürich) April 1815, 34.

<sup>65</sup> aaO, 134.

<sup>66</sup> *Die deutsche Kirche*, 35, 38. Für den Fall, daß der Sitz des deutschen Primas Regensburg würde, hebt Wessenberg die kirchliche Bedeutung Bayerns hervor: „Ohnehin hat die Krone Baiern jetzt die angemessenste Stellung auf das gesamte kath. Kirchenwesen in Deutschland, durch sein Beispiel und auf dem Wege freundlicher Verhandlung wohltätig einzuwirken. Baiern beherrscht den größten Teil der kath. Völker Deutschlands. Es begreift die meisten Bistümer in sich. Es ist im Besitz der herrlichen Mittel der Kultur, der schönsten Bildungsanstalten; es ist eine aufstrebende Bewegung in den Kräften der Nation“, aaO, 24.

<sup>67</sup> *Srbik*, aaO, 291.

<sup>68</sup> zit. nach Becher, 93, 105, 121.

freie Entfaltung des religiös-kirchlichen Lebens auch vom Standpunkt der Staatsräson ein Gebot der Stunde ist<sup>69</sup>. Für Österreich wird die Kirchenpolitik immer auch ein Mittel bleiben, seine Stellung im Deutschen Bund auszubauen<sup>70</sup>. Daß sie nicht nur ein Mittel sein sollte, geht aus den Worten Franz I. hervor.

In Frankfurt beschränkte sich Metternich 1816–1819 auf eine „insinuiierende“ Tätigkeit. Die Initiative überließ man Wessenberg. Wieder rangen dieser, die kuriale Partei und die Vertreter der Einzelstaaten miteinander. Ein päpstlicher Vertreter war nicht anwesend, doch wurde die Kurie dauernd informiert. Allerdings haben Schlegel und Helfferich durch ihren unruhigen Eifer der Sache wenig genützt. 1817 schloß Bayern sein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl; damit wurde das Scheitern der Bemühungen um eine einheitliche Regelung offenbar. Aber noch 1819 hält der österreichische Staatsrat Hudelist in einem Gutachten für Metternich eine gemeinsame Kirchenordnung, welche die Länderverträge überhöhen sollte, für möglich und notwendig. „In allen Zeiten waren in Deutschland die Verhandlungen in Kirchensachen nationell“<sup>71</sup>. Realpolitische Rücksichten verboten es jedoch Österreich, in der Kirchenfrage einen Druck auf die deutschen Staaten auszuüben<sup>72</sup>. Wie diese die Frage der Bistumsorganisation durch Sonderverträge mit dem Hl. Stuhl regelten, ist bekannt. Metternich selbst ließ ihnen seine Hilfe, indem er für Baden geheime Sonderverhandlungen mit Rom vermittelte<sup>73</sup> und einige Jahre später den betreffenden Ministerien für die Verhandlungen über die Besetzung der Bischofsstühle Freiburg, Limburg, Mainz und Fulda die österreichische Botschaft in Rom zur Verfügung stellte<sup>73a</sup>.

Die Idee der Nationalkirche war aber nicht aufgegeben. Wessenberg, bislang ihr namhaftester Vertreter, hing ihr bis zu seinem Lebensende (1860) an. Eine von Rom unabhängige Staatskirche — wie einige radikale Deutschkirchler sie im Auge hatten — hat er jedoch niemals gewollt. Auch war nach 1815 bei ihm die Primasidee etwas zurückgetreten<sup>74</sup>. Aus der Reihe der nationalkirchlichen Vorschläge sei nur noch die eines ungenannten Laien aus dem Jahre 1846 erwähnt: dieser wünscht ein Konkordat

<sup>69</sup> Srbik kennzeichnet Metternichs Verhalten in den Wiener und Frankfurter Konkordatsverhandlungen als „korrekt und kräftig“ gegenüber der Kurie, aber auch „schützend“ vor allzu großen Ansprüchen des Staates. Diese Politik lieferte sich zwar der national-kirchlichen Bewegung nicht aus, benützte sie und unterstützte sie aber in dem Verlangen nach einem gesamtdeutschen Konkordat, vgl. *Metternich — Der Staatsmann und der Mensch* I, München<sup>2</sup> 1957, 205; positiver urteilt Becher, 193, 105; vgl. ferner K. Völker, *Metternichs Kirchenpolitik*, in *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 49. Bd. N. F. 12 (1930), 222–246.

<sup>70</sup> Völker, *aaO*, 234; Srbik, *Metternich* I, 205 f.; A. Hudal, *Die österr. Vatikanbotschaft 1806–1918*, München 1952, 9 f., 21.

<sup>71</sup> zit. nach Becher, 129.

<sup>72</sup> *aaO*, 106.

<sup>73</sup> *aaO*, 130.

<sup>73a</sup> Hudal, *aaO*, 97.

<sup>74</sup> zu Wessenbergs Kirchenidee vgl. Becher, 131 ff.; das Zurücktreten der Primasidee führt Becher auf die fortschreitende Ablösung vom Reichsdenken und die Hinwendung zur demokratischen Auffassung der Gesellschaft zurück, *aaO*, 139.



mit Einschluß Österreichs und Preußens, mit einem Nuntius in Frankfurt und mit deutschen Kurienkardinälen<sup>75</sup>. Die langwierigen Kämpfe um die deutsche Kirche und ein Gesamtkonkordat hatten immerhin das Gute, daß das Wesen der Kirche immer besser erkannt und febronianische Vorstellungen überwunden wurden<sup>76</sup>.

Österreichs kirchenpolitische Ziele: über die Kirche Einfluß in Deutschland ausüben und selbst der Hort des deutschen Katholizismus zu sein, mögen durch einige konkrete Fälle erläutert werden.

Im Falle der bereits von Joseph II. angestrebten schlesischen „Diözesan-Purifikation“ befürwortet Metternich 1817 den status quo, also die Überschneidung der österreichisch-preußischen Staatsgrenze durch die Breslauer, Prager und Olmützer Diözesen. Grund: weil auf diese Weise Österreich eine Möglichkeit habe, durch das Generalvikariat Glatz und das Vikariat Katscher auf die Untertanen Preußens zu wirken und als Beschützer der kath. Religion aufzutreten. 1844 wird diese Frage endgültig in diesem Sinne entschieden<sup>77</sup>.

Im Jahre 1818 erklärte sich Kaiser Franz I. grundsätzlich bereit, Konkordatsverhandlungen mit dem Hl. Stuhl einzuleiten, da „die staatskirchlichen Gesetze Österreichs der Verbreitung des Liberalismus auch in Deutschland (Sperrung v. Verfasser) Vorschub leisten“<sup>78</sup>. Vorausgegangen war das Ersuchen Pius' VII. vom 17. Jan. 1817 um die Mitwirkung Österreichs im Kampfe gegen die nationalkirchlichen Bestrebungen der Brunner, Koch, Werkmeister und Wessenberg in Deutschland<sup>79</sup>. Diesem Schritt des Papstes werden gewiß die von Hofbauer übermittelten Nachrichten Schlegels und seiner Mitarbeiter aus Frankfurt zugrunde liegen. Obwohl es damals noch zu keinem österreichischen Konkordat kam, so läßt sich doch in der Folge eine größere Bereitwilligkeit der Regierung für die Belange kirchlicher Freiheit — auch im Deutschen Bund — feststellen. So hat Metternich 1822 die Mitteilung des badischen Ministers v. Berstett, daß die „Ultraliberalen [Württembergs vor allem] eine deutsche Kirche oder ein Schisma wollten, zur Kenntnis der Kurie bringen lassen<sup>80</sup>. Unter dem Einfluß Jarckes, des Leiters der Presseabteilung der Staatskanzlei und entschiedenen Vertreters der römisch-katholischen Erneuerung, setzt sich Metternich bei der Kurie für eine Verurteilung der semirationalistischen Theologie des Bonner Professors Hermes ein, die 1835 tatsächlich erfolgte<sup>80a</sup>. Hierher gehört auch Metternichs Einwirken auf die deutschen Bundesstaaten, damit sie die Verbreitung liberalen

<sup>75</sup> *Kath. Zustände der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung auf Deutschland und die Schweiz. Historisch-politische Denkschrift von einem Layen*, Schaffhausen 1846, zit. nach Becher, 207 f.

<sup>76</sup> *aaO.*, 131 ff.

<sup>77</sup> G. Pirchan, *Über die Beziehungen Österreichs zur kath. Kirche in Schlesien*, in *Jahrbuch des Vereins f. Geschichte der Deutschen in Böhmen* 1 (1926), 147 ff., 160, 163; *Srbik, Metternich III*, München 1954, 113 f.

<sup>78</sup> kaiserl. Handschreiben vom 26. Nov. 1819, zit. nach Hudal, *aaO.*

<sup>79</sup> *aaO.*, 52.

<sup>80</sup> Becher, 193.

<sup>80a</sup> Winter, *Josefinismus*, 371 f.

Schrifttums (Heine, Luzkow, Laube) untersagten, weil dieses die christliche Religion angreife und jede Sittlichkeit untergrabe<sup>80b</sup>.

Es konnte nicht ausbleiben, daß auch die Rivalität zwischen Österreich und Preußen um die Führung im Deutschen Bunde die gesamtdeutsche Kirchenpolitik Metternichs beeinflusste. Fühlte sich Österreich als die Schutzmacht der katholischen Religion in Deutschland, so erblickte es in Preußen den Protektor und Förderer des Protestantismus. Beide christlichen Bekenntnisse erschienen aber auch als Basen gesamtdeutscher Aspirationen — und sie waren dies in gewissem Umfange auch tatsächlich. In diesen Zusammenhang gehört z. B. die Weisung Metternichs vom 16. März 1830 an den österreichischen Gesandten beim Frankfurter Bundestag. Er lenkt darin die Aufmerksamkeit des Diplomaten auf „preußische Umtriebe, die vielleicht in förmlichem Einverständnis mit den übrigen protestantischen Staaten auf die Unterdrückung der Katholiken gehen und die auch die katholischen Liberalen dafür ausnützen“<sup>81</sup>.

Die Vollendung des Kölner Domes und die feierliche Grundsteinlegung zum Erweiterungsbau im Jahre 1842 wird zu einer Frage gesamtdeutschen politischen Ansehens. Metternich erklärt: „Österreich werde niemals dulden, daß Preußen sich dieser Gelegenheit bedienen werde, um sich an die Spitze des Deutschen Bundes zu stellen“<sup>82</sup>. Daher leistet Österreich zum Dombau eine finanzielle Beihilfe und Metternich beteiligt sich persönlich am Domfest. Die Anwesenheit des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. und vieler deutscher Fürsten prägte jedoch die äußere Festfeier im Sinne eines überkonfessionellen christlich-germanischen Kulturideals. Metternich, vom nationalen Pathos des Festes nicht berührt, hatte verhindert, daß bei diesem Anlaß im Dom ein protestantischer Gottesdienst stattfinde; mit der Teilnahme des Königs von Preußen an der Messe im Dom mußte er sich jedoch abfinden<sup>83</sup>. In den Festreden wurde der Dombau von den Repräsentanten Preußens und Österreichs (Erzherzog Johann) als Bekenntnis zur Einheit Deutschlands gefeiert<sup>84</sup>.

Diesem festlichen Ereignis war jedoch ein anderes vorausgegangen, das als „Kölner Ereignis“ schlechthin in die Geschichte eingegangen ist: die Gefangennahme des Kölner Erzbischofs Droste-Vischering durch die preußische Regierung im Jahre 1837 und die dadurch veranlaßte und von Görres in München publizistisch geführte katholische Volksbewegung. In zweifacher Weise eignet diesem Ereignis ein gesamtdeutscher Aspekt. Einmal machen die Wogen, die vom Kölner Vorfall ausgehen, an den Grenzen Österreichs nicht Halt. Wenn auch um etwas gedämpfter, wecken sie auch

---

<sup>80b</sup> Hudal, 97.

<sup>81</sup> aaO, 193 f.

<sup>82</sup> Srbik, *Metternich* III, 163.

<sup>83</sup> ebd.; Metternich vermerkte mit Bedauern, daß von den 73 Ehrengästen im Dom nur 6 Katholiken waren, ebd.; F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. IV: *Die religiösen Kräfte*, Freiburg <sup>3</sup>1955, 157.

<sup>84</sup> Schnabel, aaO, 158.



hier das kirchliche Selbstbewußtsein<sup>85</sup>. Die Vorgänge um die Mischehenpraxis und das Breve Pius VIII. an den Kölner Erzbischof Spiegel von 1830 hatten auch im österreichischen Klerus Bedenken gegenüber der josephinischen Ehegesetzgebung geweckt. Vor allem suchten reformgesinnte Bischöfe, wie Gregor Th. Ziegler von Linz und Roman Zängerle von Seckau, dem kirchlichen Standpunkt zum Durchbruch zu verhelfen. Durch das Kölner Ereignis fühlten sich auch andere österreichische Bischöfe zu weiterem Vorgehen ermutigt, sogar der staatskirchlich gesinnte Wiener Erzbischof Vinzenz Milde machte einen Vorstoß beim Kaiser. Metternich, der vermeiden wollte, daß Kirche und Staat in Gegensatz geraten, zeigte Entgegenkommen, und in Verhandlungen mit Rom kommt es 1841 zu einer provisorischen Regelung, die auch die passive Assistenz des Pfarrers vorsieht<sup>86</sup>. Die Wirkung des Kölner Ereignisses auf den österreichischen Klerus läßt ganz deutlich die Klage des Staatsrates Jüstel im Jahre 1844 erkennen: „Die kath. Seelsorger, Priester und Staatsbürger zugleich, waren zwischen Hammer und Amboß gestellt. Bis 1839 zogen sie den Gehorsam gegen den Staat jenem gegen die Kirche vor. Seit 1839 tun sie mehr oder weniger das Gegenteil“<sup>86a</sup>. Und Görres in München glaubte mit großer Befriedigung ein neu erstandenes katholisches Gemeinschaftsgefühl als das Fazit des Kölner Kirchenstreites feststellen zu können, wenn er 1842 schreibt: „Betrachtet das katholische Teutschland, was es vor zehn Jahren gewesen, und was es gegenwärtig ist. Damals zerrissen, zerfetzt, den Widersachern seines Glaubens Preis gegeben . . . jetzt von Ungarn herüber durch Österreich, Bayern, nach Württemberg und Baden, und zu den beiden Hessen hin, durch die Rheinlande bis nach Belgien ans Meeresufer eine große Fronte . . . und wo von einem Ende der Linie bis zur anderen die Gesinnungen im Zusammenhalt sich erfüllen“<sup>87</sup>.

Dies die eine Seite. Metternichs Entgegenkommen in der Mischehenfrage wird aber auch daraus erklärt werden müssen, daß Österreich sich genötigt sah, im Kölner Streit die katholischen Interessen zu vertreten. Dies schon aus politischen Gründen, da der preußische König sich als Beschützer des Protestantismus eine führende Rolle im Deutschen Bunde gesichert habe, wie Metternich sich am 11. Mai 1838 in seinem Vortrag an den Kaiser ausdrückt<sup>88</sup>. Metternich sieht im preußischen Vorgehen auch schädliche Folgen für die staatliche Ordnung, die Gefährdung des inneren Friedens im Bundesgebiet. So arbeitete er auf einen Ausgleich zwischen Berlin und Rom hin

<sup>85</sup> Ein Mitglied des Stiftes Tepl in Westböhmen schrieb später in Erinnerung an das Jahr 1837: „das schlummernde kath. Bewußtsein erwachte auch hier und man fing an, sich wieder als Katholik zu fühlen“, H. Karlík, *Hroznata und die Prämonstratenser-Abtei Tepl*, Pilsen 1883, 112 f.

<sup>86</sup> Srbik, *Metternich* II, 42 ff.; E. Hosp, *Bischof Gregorius Thomas Ziegler — Ein Vorkämpfer gegen den Josephinismus*, Linz 1956, 113 ff., dort die weitere Entwicklung der eherechtl. Angelegenheit; ferner E. Weinzierl-Fischer, *Die österr. Konkordate von 1855 und 1933 (Österreich-Archiv)*, München 1960, 20 ff.

<sup>86a</sup> zit. nach E. Hosp, aaO, 123.

<sup>87</sup> zit. nach Becher, 216.

<sup>88</sup> Völker, aaO, 243 f.

und suchte Preußen zum Entgegenkommen an den römischen Standpunkt in der Mischehenangelegenheit zu bewegen<sup>89</sup>.

Nach einer Denkschrift vom 16. Okt. 1841 befaßte sich das Wiener Kabinett mit den Hintergründen des deutschen Kirchenstreites. Eine Beamtenschaft, in irrigen Staatsrechtslehren erzogen, protestantische und religionsfeindliche Prediger, dazu die Freimaurerei bildeten — so heißt es darin — eine weit verbreitete Partei, welche die kath. Kirche als eine vom Staat unabhängige, unter eigenen kirchlichen Oberen stehende religiöse Gemeinschaft von Grund aus zu vernichten suche. Seit dem Wiener Kongreß, vor allem aber seit dem Kölner Ereignis, bediene sie sich dazu der Regierungsgewalt. Ihr Gegner sei die öffentliche Meinung. Darum suche man alles der Kirche Günstige zu unterdrücken und die Kirche mit allen Mitteln zu bekämpfen<sup>90</sup>.

Aufmerksam verfolgt man am Wiener Hof auch die deutschkirchliche Bewegung Ronges und sucht durch Polizeimaßnahmen ihrem Eindringen in Österreich zu wehren<sup>91</sup>. Diese wäre — nach einer neuen Denkschrift von 1845 — längst erledigt, „wenn nicht der von Preußen entfachte Haß, die geheimen Gesellschaften, die deutschen Regierungen, die dadurch die katholische Kirche schwächen wollen, und die Versäumnisse der Zensur sie am Leben erhielten“<sup>92</sup>. Metternich wünscht, daß Wessenberg sich offen von diesen religiösen Revolutionären distanzieren, denn sein guter Name würde von diesen mißbraucht<sup>93</sup>. Ronge wiederum schürt die Erbitterung der liberalen Kreise Deutschlands gegen den „unheilvollen Despoten Metternich“<sup>94</sup>. Auf der anderen Seite sympathisiert der zurückgedrängte österreichische Spätjosefinismus — der Kreis um Bolzano! — mit den liberalen Erscheinungen im deutschen Protestantismus und mit dem Deutschkatholizismus<sup>95</sup>.

In diesen Zusammenhang gehört auch Metternichs Stellungnahme im Falle des Erzbistums Salzburg und seiner alten Privilegien. Das säkularisierte Territorium des Hochstiftes war beim Wiener Kongreß an Österreich gefallen; die Neuordnung seines diözesanen und metropolitanen Status beschäftigte die Regierung und den Hl. Stuhl noch einige Jahre hindurch. Nuntius Leardi war 1818 nicht geneigt, den Titel eines „Primas Germaniae“ gerade in einer Zeit zu erneuern, da Wessenberg und sein Anhang eine deutsche Nationalkirche unter einem Primas oder Patriarchen forderten. Staatsrat Hudelist legte auch mehr Gewicht auf die Erhaltung des viel realeren Rechts des Salzburger Metropoliten auf die Nominierung seiner Suffraganbischöfe. Aber ge-

<sup>89</sup> *ebd.*, 1838 äußerte sich Metternich in Teplitz zum preuß. Kabinettsrat Müller, indem er auf den Streit um Hermes und das Kölner Ereignis anspielte: il faudrait que le gouvernement prussien prouve avec évidence, qu'il ne nourrit point de hostilité contre la religion catholique, Hudal, *aaO*, 98 f.

<sup>90</sup> Becher, 194.

<sup>91</sup> über Deutschkatholizismus und Österreich vgl. E. Winter, *Josefinismus*, 407 ff.; E. Tomek, *Kirchensgeschichte Österreichs III*, Innsbruck—Wien—München 1959, 680 ff.

<sup>92</sup> Becher, 194.

<sup>93</sup> *aaO*, 194 f.

<sup>94</sup> Srbik, *Metternich III*, 165.

<sup>95</sup> *ebd.*



rade diese Vollmacht hielt Consalvi für weit gefährlicher als den bloßen Ehrentitel eines Primas. Metternich wiederum sah auch im Salzburger Primastitel eine Befestigung der Stellung Österreichs in Deutschland und er erreichte in langen Verhandlungen, daß der Hl. Stuhl mit der Wiederbesetzung Salzburgs im Jahre 1823 auch den Titel eines legatus natus und Primas von Deutschland erneuerte<sup>96</sup>. Als Erzbischof Schwarzenberg 1842 auch den Kardinalshut erhielt, wurde dies in Salzburg als eine Unterstreichung der Primaswürde aufgefaßt, wenigstens geht dies aus der Begrüßung des Neukreierten durch den Weihbischof Hoffmann hervor: „Es ist wahrlich eine große Aufgabe, die Primatie Deutschlands als den lebendigen Einigungspunkt zwischen Rom und Deutschland geltend zu machen. Möchte Euerer Eminenz die Lösung dieser Aufgabe wenigstens in einigen Teilen gelingen“<sup>97</sup>.

So viel über Österreichs aktive Religionspolitik im Hinblick auf seine deutsche Führungsrolle in der Ära Metternich. Wie beurteilen demgegenüber deutsche Katholiken die Rolle Österreichs? Von der Anziehungskraft, die das katholische Kaisertum auf die deutschen Patrioten, die Romantiker-Konvertiten zur Zeit der Befreiungskriege und des Wiener Kongresses ausübte, war bereits die Rede. Auch in den folgenden Jahrzehnten erblickt man in Österreich den Hort und die Schutzmacht der katholischen Religion in Deutschland. Dabei ist es in diesem Zusammenhang ohne Belang, ob diese Erwartungen von febronianischer oder „ultramontaner“ Seite zum Ausdruck gebracht werden. Einzelne, die um das Zustandekommen eines Bundeskonkordates beim Bundestag in Frankfurt bangten, sandten Hilferufe an das „Haupt des ersten Bundesstaates und den ehemaligen Träger der Kaiserkrone“<sup>98</sup>. Ein anonym gebliebener febronianistischer Reichskirchler fordert in einer 1817 zu Offenbach erschienenen Zeitungsnotiz sogar: „Ein Erzbischof muß unserer Kirche vorstehen. Dieser ist vorhanden in dem zu Wien. Das Gewicht der österreichischen Monarchie, selbst in Italien, leiht ihm das Ansehen und den Nachdruck, welcher er — nicht gegen die ihm Untergebene (!), desto mehr gegen seinen älteren Bruder zu Rom nötig hat“<sup>99</sup>.

Welche Art von Intervention man vom Kaiserstaat glaubt erwarten zu können, zeigt ein 1830 erschienener Aufruf von Professor Moy in München. Dieser protestiert gegen die von der Regierung Badens ergangenen Beschlüsse, welche die zuvor getroffene Vereinbarung mit Rom abänderten, und ruft die Katholiken zur Sammlung auf: „... zu fürchten haben sie nichts . . . Der römische Stuhl wird einen großen und mäch-

<sup>96</sup> Becher, 19 f., 127 f.

<sup>97</sup> C. Wolfsgruber, *Friedrich Kardinal Schwarzenberg I*, Wien 1906, 215, 223; an der Kurie galt Schwarzenberg als der *cardinale tedesco*, *ebd.*; Schwarzenberg erhielt den Kardinalshut weniger im Hinblick auf die Stellung Salzburgs denn aus Anerkennung für die österr. Regierung, die sich in den 1841 beendeten Verhandlungen über die Mischehenpraxis dem röm. Standpunkt gegenüber entgegenkommend gezeigt hatte. Sicher spielte bei Schwarzenberg auch sein fürstlicher Stand und die Zugehörigkeit zur kath. Erneuerung, die große Hoffnungen begründete, eine Rolle, *aaO*, 216 ff.: J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit, I: Papsttum und Päpste im Zeitalter der Restauration 1800—1846*, München 2 1933, 587.

<sup>98</sup> Becher, 106.

<sup>99</sup> im *Neuen Rhein. Merkur* Nr. 53 v. 3. Apr. 1817 zit. nach Becher, 307, Anm. 188.

tigen Monarchen zu finden wissen (den Kaiser von Österreich), der gewiß nicht zugeben wird, daß man mit öffentlicher Treue und den heiligsten, mit dem apostolischen Stuhle feierlichst abgeschlossenen Verträgen ein so unerhört schnödes Spiel sich erlaube“<sup>100</sup>. Im Hinblick auf Pläne nationalkirchlicher Kreise nach Errichtung eines deutschen Patriarchates befürchtet 1830 eine Stimme aus Freiburg, daß, wenn Österreich nicht eingreift, der Mainzer Bischof Jos. V. Burg in Bälde zum Patriarchen von Süddeutschland erhoben werden würde<sup>101</sup>.

Bei allem Führungsanspruch Österreichs in Deutschland stand Metternich und sein System doch dem Gedanken eines deutschen Nationalstaates im Sinne des neuen, vom Volke ausgehenden deutschen Einheitswillens ablehnend gegenüber. Ihm ging es vor allem um ein übergreifendes föderalistisch aufgebautes europäisches Staatensystem. Das Bewußtsein der deutschen Kulturnation blieb jedoch in Österreich lebendig. Trotz Behinderung durch die österreichische Zensur wurde die geistige und religiöse Gemeinsamkeit weiter gepflegt. Und gerade jetzt wird Wien der Ausgangspunkt einer theologischen Schule von gesamtdeutscher Bedeutung.

Als Erbe Friedrich Schlegels und des von ihm vertretenen Anliegen erneuerter katholischer Wissenschaft erhebt in Anton Günther der namhafteste Begründer einer romantischen Theologie. Anton Günther (1783—1863), aus dem nordböhmischen Niederlande gebürtig, von Hofbauer der Augustinus des Kreises genannt, stand unter der Anregung des romantischen Denkens Friedrich Schlegels, Adam Müllers und Franz von Baaders und der idealistischen Philosophie. Durch seinen großangelegten Versuch, von der anthropologischen Grundlage des Selbstbewußtseins aus Wissen und Glauben zu versöhnen und den pantheistischen Idealismus und Materialismus der Zeit zu überwinden, wurde er zum Haupt der Wiener theologischen Schule, welche die Kaiserstadt vorübergehend zu einem Anziehungspunkt für katholische Philosophen und Theologen Deutschlands machte. So erschienen in Wien Braun aus Bonn, Lasaulx aus München, von Görres und Sailer empfohlen, ferner die beiden Rheinländer Baltzer und Knoodt, von denen der erste in Breslau, der andere in Bonn Nebenzentren des „Güntherianismus“ schufen. Auch in Tübingen (Staudenmaier, der aus Mähren stammende Zukrigl), Trier, Bamberg, Paderborn und Münster saßen Gefolgsmänner dieser Wiener Theologie. Während Günther selbst Österreich nicht verlassen wollte und ehrenvolle Berufungen nach München, Bonn, Breslau und Tübingen ausschlug, schien es, als ob alle philosophischen und katholischen Lehrstühle an den katholischen Hochschulen Deutschlands mit Güntherianern besetzt würden. Und dies nicht nur als Folge der Anziehungskraft der Güntherschen Lehre, sondern auch der starken geistespolitischen und des fast ordensmäßigen Zusammenhangs der Güntheranhänger<sup>102</sup>. Jeden-

<sup>100</sup> zit. nach J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger I*, München 1899, 287.

<sup>101</sup> Becher, 179; Burg, Bischof von Mainz (1929—1933), vorher Berater der bad. Regierung.

<sup>102</sup> Über A. Günther und seine Schule vgl. E. Winter, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931; ders., *Der Einfluß einer Theologie auf das Geistesleben der Nation — Anton Günther*, in *Hochland* 29 (1932), Bd. II, 243—249; P. Wenzel in *LThK* 2IV, 1276—1278



falls war die Güntherschule in den vierziger Jahren die ansehnlichste Theologenschule Deutschlands<sup>103</sup>. Die durch Günther erneut bekräftigte katholische Stellung Wiens ließ in München bei Döllinger und anderen um die Mitte der vierziger Jahre den Plan reifen, ein großes katholisches Organ in Wien zu gründen. Da aber die österreichische Regierung daran die Bedingung knüpfte, die den Kaiserstaat betreffenden kirchlichen Nachrichten dem offiziösen „Journal für Mode und Theater“ zu entnehmen, unterblieb die Ausführung<sup>104</sup>.

Die gesamtdeutsche Bedeutung des Güntherianismus beruht aber nicht nur auf ihrer geographischen Verbreitung. Diese Philosophie und Theologie möchte auch bewußt als *deutsche* Wissenschaft der Weltkirche dienen — im Gegensatz zur „römischen“ Scholastik, die man für ungeeignet hält, den gottlosen Idealismus und Materialismus des Jahrhunderts wirksam zu bekämpfen. Die kirchliche Verurteilung der Lehre Günthers im Jahre 1857 — der längere literarische Fehden vorausgegangen waren — wurde von seinen Anhängern und Förderern nicht nur als schwerer Schlag gegen die Wissenschaft, sondern auch als Angriff auf das deutsche Denken empfunden. Bestrebungen, eine Synthese von „deutschem Geist und Katholizismus“ zu finden, erwachsen der katholischen Romantik im Bunde mit dem sich entfaltenden deutschen Nationalbewußtsein. Im Kreis um Sailer und Schelling zu Landshut hat man wohl die wichtigste Keimzelle solchen neuen „katholischen Bewußtseins deutscher Art“ zu suchen<sup>105</sup>. Diesem Boden entwuchs u. a. Ignaz von Döllinger, nach der Verurteilung Günthers der Bannerträger der deutschen Wissenschaft im Katholizismus. Nur war diese katholische Wissenschaft nicht mehr die spekulativ-systematische, sondern der allgemeinen Entwicklung der Wissenschaft in Deutschland entsprechend, die historische. Historische Schule und deutsche Wissenschaft wurden nahezu identisch. Ihr Schwerpunkt liegt jedoch nicht in Österreich. Bei Anton Günther wird man — wie schon gesagt — hauptsächlich die Wiener Anregungen durch Friedrich Schlegel und Adam Müller als Ausgangspunkt festhalten müssen. Seine Schüler in Deutschland standen jedoch auch im Banne des deutschen Pathos des Münchener Kreises. Im einstigen Güntherschüler und späteren Kardinal-Erzbischof Fürst Schwarzenberg von Prag werden wir nicht

---

ders., *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus — Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, Essen 1961; J. Pritz, *Glauben und Wissen bei A. Günther — Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften* (Wiener Beiträge zur Theologie, 4), Wien 1963. Der Gedanke einer ordensmäßigen Lebensgemeinschaft stammt von Günther selbst; 1848 wollten Güntherianer auf der Rheininsel Nonnenwerth ein deutsches Port-Royal gründen, vgl. Pritz, *Glauben und Wissen*, 42; über den Plan einer benediktinischen Güntherakademie vgl. Wenzel, *Das wissenschaftl. Anliegen*, 57 ff.

<sup>103</sup> Über die Schwierigkeiten, Gegner, Spaltungen und Zerfall des Güntherianismus vgl. E. Winter, *Der Einfluß*, 243—249.

<sup>104</sup> A. Meister, *Erinnerungen an Joh. Jansen*, 117, zit. nach J. Friedrich, *Ignaz von Döllingen II*, München 1899, 53.

<sup>105</sup> Es ist nicht Aufgabe dieses Beitrags, dieses geistesgeschichtliche Problem näher zu behandeln, vgl. T. v. Borodajkewycz, *Deutscher Geist und Katholizismus im 19. Jahrhundert — Dargestellt am Entwicklungsgang Constantins von Höfler*, Salzburg 1935, 20 ff.

nur den hohen Protektor des Hauptes der Wiener Schule, sondern auch den Freund deutscher Wissenschaft im Sinne Döllingers kennenlernen.

Es erübrigt sich noch der Hinweis, daß es trotz der Zensurbestimmungen und der Abschließung im Vormärz genügend geistigen Austausch auf theologischem Gebiet zwischen Österreich und Deutschland gegeben hat. Das Erleben dieser Zeit stieß jedoch auf einen Zwiespalt: bei nationaler und geistiger Gemeinsamkeit war jede Seite für die andere doch „Ausland“. Wir erwähnten die Beziehungen zwischen den Wiener Kreisen um Hofbauer—Schlegel—Günther und den katholischen Zentren in Deutschland. Die Kontakte zwischen Wien und München, dem Görreskreis, rissen nicht ab. Auch Tübingen und Freiburg liegen auf dieser Linie des Austausches<sup>106</sup>. E. Veith, der Weggenosse Günthers und bedeutende religiöse Schriftsteller und Kanzelredner, erhält ein Angebot von München und vom Domkapitel in Freiburg<sup>107</sup>. Zukrigl nimmt 1848 eine Professur in Tübingen an<sup>108</sup>. Zwischen Bonn und Wien laufen die Beziehungen sowohl zwischen den Hermesianern und Güntherianern, die in personeller Hinsicht das Erbe der ersteren antreten, als auch zwischen der Gegenpartei, wie sie durch Windischmann (Bonn) und Jarcke (Wien) in Erscheinung tritt<sup>109</sup>.

Zeitschriften vereinen Mitarbeiter von hüben und drüben. Der eben genannte norddeutsche Konvertit K. E. Jarcke, im Dienste der Staatskanzlei Metternichs, schreibt seine berühmten „Zeitläufte“ für die 1838 von Görres begründeten „Historisch-politischen Blätter“. Wiener Theologen, besonders Joh. Michael Häusle, der Mit-herausgeber der Wiener „Zeitschrift für die gesamte Theologie“ (1850—1856), machen sich um das Zustandekommen des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte verdient<sup>110</sup>.

Neben Wien tritt Prag durch Bernhard Bolzano und seinen Kreis in die geistige Auseinandersetzung im deutschen Katholizismus ein<sup>111</sup>. Bolzano, der 1826 zugleich mit Joh. B. Hirscher und Möhler für die Freiburger Lehrkanzel für Moraltheologie vorgeschlagen wird, verbindet vieles mit Hirschers Reformgedanken. Gemeinsamkeiten zwischen österreichischem Spätjosefinismus und südwestdeutschem Wessenbergianismus — vor Jahrzehnten grundgelegt — werden hier nochmals sichtbar. Sogar zwischen dem jüngeren Möhler in Tübingen und dem älteren Prager Religionsphilosophen, den er auf einer Reise auch besucht, bestehen ähnliche Interessen<sup>112</sup>. Zustimmung und Kritik mischen sich indes in den Stellungnahmen der Bolzanisten zum Bonner Hermesianismus, dann aber zu den reformerischen Versuchen im Protestantismus Sachsens und zu dem von Schlesien ausgehenden Deutschkatholizismus<sup>113</sup>. Doch sind die ge-

<sup>106</sup> Vgl. dazu und zum folgenden E. Hosp, *Kirche im Sturmjahr — Erinnerungen an Joh. Michael Häusle* (Beiträge zur neueren Geschichte des christlichen Österreich), Wien 1953, 12 ff.

<sup>107</sup> H. Friedjung, *Österreich von 1848 bis 1860* II/1, Stuttgart-Berlin 1912, 460.

<sup>108</sup> Wenzel, *Das wissenschaftl. Anliegen*, 112 f.

<sup>109</sup> Winter, *Josefinismus*, 370 ff.

<sup>110</sup> Hosp, *Kirche im Sturmjahr*, 21, 27 f.

<sup>111</sup> Vgl. E. Winter, *Bernard Bolzano und sein Kreis*, Leipzig 1933; ders., *Josefinismus*, 389 ff.

<sup>112</sup> Winter, *Josefinismus*, 357 ff.

<sup>113</sup> aaO, 407 ff.



stigen Zusammenhänge zwischen Böhmen und Sachsen mehr durch das nachbarschaftliche Verhältnis bedingt<sup>114</sup>. Das Thema der deutschen Einheit ist im geistigen Bereich wohl am deutlichsten in der Güntherschule aufgeklungen. Nicht zu Unrecht ist übrigens auch darauf hingewiesen worden, daß hier einer der nicht sehr zahlreichen Fälle vorliegt, wo der deutsche Osten auf den Westen wirkte<sup>115</sup>.

*Fortsetzung folgt*

---

<sup>114</sup> Vgl. E. Winter, *Die deutsche religiöse Gemeinsamkeit von Sachsen und Böhmen*, in *Zeitschrift für sudetendeutsche Geschichte* 2 (1938), 161—167.

<sup>115</sup> E. Winter, *Der Einfluß*, 249.

# E. Christovich (1777-1798) und sein Banater Bistum

*Kálmán Juhász, Szeged*

## III. Ordensklerus

Trotz aller Bemühungen des Bischofs blieb der Priestermangel bestehen. Man war auf den Ordensklerus angewiesen. Wesentliche Aushilfe leisteten die beiden Zweige des Franziskanerordens: die Observanten und die Konventualen. Die ersteren hießen hier Franziskaner, die anderen Minoriten, doch in manchen Gegenden war die umgekehrte Bezeichnung gebräuchlich. Von den Franziskanern wirkten hier besonders die Kapistraner, d. h. die Patres der Kapistran-Ordensprovinz (Provincia S. Joannis a Capistrano) und die bulgarischen Franziskaner, die Mitglieder der bulgarischen Ordensprovinz (Provincia Bulgariae). Die Minoriten oder Konventualen bildeten die Ordensprovinz zur hl. Elisabeth.

*Kapistraner* waren: P. Simeon Hammer, Konventual des Klosters von Alt-Arad, d. h. der Festung. Gebürtig aus Ofen, absolvierte die Philosophie im Kloster zu Baja, die Theologie im Konvent von Radna; in Kalotscha durch den Erzbischof Klobusitzky zum Priester geweiht, wirkte er in der Seelsorge in der Diözese Tschanad, und zwar in Neu-Arad, und in Wiesenhaid als Feldkurat. — P. Leopold Haberzeth war Pfarrer in Glogon<sup>87</sup>. — P. Amand Bitter, aus Přestice in Böhmen gebürtig<sup>88</sup>, absolvierte seine Studien im Kloster zum hl. Nepomuk in Temesvar<sup>89</sup>, wurde dort auch zum Priester geweiht und als Kaplan nach Neu-Arad gesandt<sup>90</sup>. — P. Leopold Rupprecht, ein „Deutsch-Böhme“, gebürtig aus Eger<sup>91</sup>, absolvierte die Philosophie und Theologie in den Klöstern zu Mohatsch, Ofen und Temesvar, wurde in Temesvar zum Priester geweiht und bald darauf als Kaplan nach Neu-Beschenowa entsandt<sup>92</sup>. — Johann Bapt. Mauer aus Mähren<sup>93</sup> studierte die Humaniora in Brünn, Philosophie in Wien und Peterwardein und Theologie in Essek<sup>94</sup>. Er empfing die Priesterweihe in Djakovo von Bischof Colnich<sup>95</sup>, administrierte im Auftrage des Bischofs von Fünfkirchen die Pfarrei Lancsuk, dann in der Erzdiözese Kalotscha die neuangesiedelte

<sup>87</sup> BA, Status Parochiarum 1777—78.

<sup>88</sup> „Bohemus, Prestitzensis“, aaO.

<sup>89</sup> „In ordine religioso audivit philosophiam Bajae per triennium et theologiam speculativam Temesvarini (ad S. Joannem Nep.) in quartum annum“, aaO.

<sup>90</sup> Als „interimialis capellanus“, aaO.

<sup>91</sup> aaO.

<sup>92</sup> aaO.

<sup>93</sup> „E coenobio Temesiensi ad S. Joann. Nep. . . . natione Moravus“, aaO.

<sup>94</sup> „Absolvit humaniora Brunae in Moravia, philosophiam Viennae et Petrovaradini, theologiam vero speculativam Essekini“, aaO.

<sup>95</sup> „Ordines usque ad presbyteratum exclusive collati sunt ab illmo d. Nicolao Gibovich, presbyteratus vero Diakovae ab illmo d. Josepho Colnich“, aaO.



Ortschaft Kernyája<sup>96</sup>; später kam er in die Diözese Tschanad und übernahm hier die Leitung der Pfarrei von Groß-Betschkerek<sup>97</sup>. — P. Ignaz Golts, Feldkaplan von Groß-Kikinda, berichtet in seiner Autobiographie von seiner Person nichts, sondern führt bloß an, daß diese Kaplanstation 1760 gegründet wurde und hier die Seelsorge Franziskanerpatres des Sankt-Katharinen-Klosters von Temesvar versahen<sup>98</sup>. Hieraus ist zu folgern, daß sowohl er wie seine Amtsvorgänger vom Temesvarer Konvent von Sankt-Katharina entsandt wurden. — Franziskaner der Kapistran-Ordensprovinz war auch der Kaplan von Groß-Sankt-Nikolaus, P. Donat Kern<sup>99</sup>. Ebenso P. Tobias Röckl aus Eger in Böhmen, wo er bei den Jesuiten die humaniora absolvierte<sup>100</sup>. Philosophie und Theologie studierte er im Ordenshaus zu Peterwardein<sup>101</sup>, wurde dort zum Priester geweiht, 1777 in die Diözese Tschanad übernommen und zum Pfarrverweser in Neudorf bestellt<sup>102</sup>. — Josef Lévai, Konventual im Kloster Radna, stammte aus dem Komitat Eisenburg und diente in verschiedenen Ortschaften der Diözese Tschanad<sup>103</sup>. — Ein Franziskaner war auch P. Paspár Boldog<sup>104</sup>, Kaplan in Mako. Desgleichen Michael Grosdich aus Ofen<sup>105</sup>. Nach seinen Studien in verschiedenen Ordenshäusern des Banats und Siebenbürgens<sup>106</sup> wurde er in Karlsburg zum Priester geweiht. Er trat in den Dienst in Kraschowa<sup>107</sup>. Seine beiden Kapläne waren ebenfalls Franziskaner: P. Sigmund Havlik aus Tuschkau in Böhmen<sup>108</sup>, wurde in Karansebesch als Novize aufgenommen<sup>109</sup>. Der Bericht über seine Studien gewährt einen Einblick in die Studienverhältnisse der bulgarischen Ordensprovinz. Havlik studierte ein Jahr Philosophie im Franziskanerkloster Karan-Sebesch im Banat, das zweite Jahr in Alvinc in Siebenbürgen, zwei Jahre Theologie in Karlsburg in Siebenbürgen, die letzten zwei Jahre in Illok in Syrmien<sup>110</sup>. Er wurde 1667 in

<sup>96</sup> „Ad mandatum excmi d. Georgii Klimo a coenobio Mohacsiensi administravit Lancsokinum 4 annis, postea in adioecesi Colocensi pagum neoimpopulatum Kernyája 5 annis“, aaO.

<sup>97</sup> BA, Status Parochiarum 1777—78.

<sup>98</sup> „Deservientibus per hosce annos animabus catholicis, patribus de ordine s. Francisci reformatorum a s. Catharina“, aaO.

<sup>99</sup> „Franciscanus ex provincia s. Capistrani“, aaO.

<sup>100</sup> „Germanus ex Bohemia germanica, nativitate Egreensis.“ „Absolvit humaniora Egrae in collegio Jesuitarum, philosophiam in Religione pariter et theologiam me ralem tertium in annum“, aaO.

<sup>101</sup> „Ad religionem dioecesis Petrovaradiensis pro novitio susceptus“, aaO.

<sup>102</sup> BA, Status Parochiarum 1777—78.

<sup>103</sup> „Variis in occasionibus iam novem annis almae huic dioecesi servit in spiritualibus ex benigna ordinariorum permissione“, aaO.

<sup>104</sup> „Ordnis s. Francisci strictioris observantiae“, aaO.

<sup>105</sup> „Ad titulum dioecesis Csanadiensis pro novitio susceptus“, aaO.

<sup>106</sup> „Absolvit sua studia partim in Banatu, partim in Transsilvania, in claustris, a philosophia usque theologiam speculativam, legendo penes propria industria moralem“, aaO.

<sup>107</sup> aaO.

<sup>108</sup> „Bohemus, ex circulo Pilsnensi, Tuscae natus“, aaO.

<sup>109</sup> „Ad titulum dioecesis Csanad, Caransebesini pro novitio susceptus“, aaO.

<sup>110</sup> „Absolvit studia partim in Banatu, partim in Transsilvania et in Syrmio; sc. philosophiam uno anno Caransebesini in Banatu, secundo anno Al-Vincii in Transsilvania, theologiam vero speculativam duobus annis Carolinae in Transsilvania, duobus annis sequentibus vero moralem Illokini in Syrmio“, aaO.

Peterwardein zum Priester geweiht und noch im gleichen Jahre in der Diözese Tschanad als Kaplan in Kraschowa angestellt, wohin er nach zwei Jahren in Vinga wieder zurückkehrte<sup>111</sup>. Er dürfte in den slawischen Sprachen bewandert gewesen sein, denn in Vinga wohnten Bulgaren, in Kraschowa aber ein eigener Volksstamm, die sog. Kraschowener. — Der andere Kaplan, P. Apollinaris Post aus Saaz in Böhmen<sup>112</sup> wurde im Kloster Karan-Sebesch aufgenommen<sup>113</sup>. Philosophie studierte er in Alvinc (Siebenbürgen), Theologie in Nasich (Slavonien)<sup>114</sup>, die Priesterweihe empfing er in Agram. Anschließend diente er als Kaplan der Diözese Tschanad in Vinga, Bozovich und Kraschowa, also in Pfarreien, wo die Pfarrkinder Slawen waren.

*Franziskaner der bulgarischen Ordensprovinz* („Provincia Bulgariae“): P. Simeon Winkler, ein Deutscher aus Goldenstein in Mähren<sup>115</sup>, absolvierte die Theologie im Ordensseminar<sup>116</sup>, wurde in Karlsburg in Siebenbürgen zum Priester geweiht<sup>117</sup>, kam in die Diözese Tschanad<sup>118</sup> und wirkte auf verschiedenen Posten der Ordensprovinz und der Diözese<sup>119</sup>. — P. Barnabas I. estyán aus Kászony in Siebenbürgen<sup>120</sup> wurde ebenfalls in Karlsburg ordiniert, hierauf als Kaplan in Kis-Jenö angestellt<sup>121</sup>. — P. Klemens Lakatos aus der bulgarischen und walachischen Ordensprovinz<sup>122</sup>, geboren in Altorja in Siebenbürgen, wurde nach seiner Weihe in Karlsburg in den Dienst der Diözese Tschanad übernommen<sup>123</sup>. Außer den zwei Franziskanerklöstern am Bischofssitz Temesvar bestanden Niederlassungen in Radna, Arad, Vinga und Karan-Sebesch. Außerdem pastorierten die Franziskaner in Slatina, Moldowa, Kraschowa<sup>124</sup> und Freidorf<sup>125</sup>.

*Minoriten*: P. Aloysius Grabacher<sup>126</sup>, gebürtig aus Arad, wurde in Mako zum Priester geweiht<sup>127</sup> und wirkte seither immer in der Diözese, sowohl als Professor als

<sup>111</sup> BA, Status Parochiarum 1777—78.

<sup>112</sup> „Bohemus ex circulo Zatiensi“, aaO.

<sup>113</sup> „Ad titulum dioec. Csanad. pro novitio susceptus“, aaO.

<sup>114</sup> „Studia sua absolvit: philosophiam duobus annis Al-Vincii in Transsilvania, theologiam vero moralem Nassicis in Slavonia.“ BA, Status Parochiarum 1777—78.

<sup>115</sup> aaO.

<sup>116</sup> „Absolvit theologiam in Provincia“, aaO.

<sup>117</sup> „Ordinatus in presbyterum Carolinae in Transsilvania“, aaO.

<sup>118</sup> aaO.

<sup>119</sup> „Ab hoc tempore in variis officiis Provinciae et Dioecesi servivit.“ BA, Status Parochiarum 1777—78.

<sup>120</sup> „Ord. Min. Observ. Prov. Bulgariae . . . ex Sede Kaszoniensi“, aaO.

<sup>121</sup> aaO.

<sup>122</sup> „Ord. Min. obs. prov. Bulgariae et Valachiae“, aaO.

<sup>123</sup> BA, Status Parochiarum.

<sup>124</sup> Relation v. 1766, HKA, Banat, Fasc. 31.

<sup>125</sup> Meldung Kempelens, HKA, Bibliothek 494. DUHBL aaO, 54—56.

<sup>126</sup> „Nativitate Aradiensis, absolvit studia, nempe jus canonicum universum et totam theologiam speculativam, et non solum annuos publicos actus fecit, verum et Universam Theologiam defendit ac professor philosophiae bis absolutus.“ Er gibt nicht an, wo er seine Studien absolvierte. In seiner Selbstbiographie wollte er anscheinend seine frühere Zugehörigkeit zum Minoritenorden nicht erwähnen.

<sup>127</sup> aaO.



auch als Seelsorger in Monyasza, Gyorok und Odvos, nördlich der Marosch, und in Blumenthal (Banat). Er wurde später Diözesanpriester<sup>128</sup> und ist der erste bekannte Diözesangeistliche, der nördlich der Marosch gebürtig war. Später wurde er Apostolischer Protonotar. — Wendelin Schmid (es gab in der Diözese zwei Minoritenpatres desselben Namens), aus österr.-Schlesien<sup>129</sup>, trat in den Minoritenorden ein und empfing die niederen Weihen sowie das Subdiakonat von Bischof Zbisko in der Zips. Er dürfte bereits damals für die Diözese Tschanad bestimmt gewesen sein, denn die Diakonats- und Priesterweihe erhielt er in Temesvar; er wurde Administrator an der Militärgrenze, in Brestowatz und Ploschitz<sup>130</sup>, dann Koadjutor in Mehadia, später wieder Administrator in Brestowatz<sup>131</sup>. — Ignaz Cerovsky, gebürtig aus Krompach in der Zips, wurde nach Absolvierung seiner Studien in der Zips zum Priester geweiht und zum Administrator von Jakuba ernannt<sup>132</sup>. — P. Marzell Globotschnigg, gebürtig aus Graz<sup>133</sup>, trat in den Orden ein<sup>134</sup>, absolvierte die Studien in Leutschau und wurde in Karlsburg ordiniert. Er war Prediger in Lugosch und in Pantschowa, dann Administrator in Mehadia und in Lugosch<sup>135</sup>. — Michael Hoch aus Miholtz (Komitat Pozega)<sup>136</sup> wurde in der Zips<sup>137</sup> ordiniert, von seinen Oberen der Diözese Tschanad zur Verfügung gestellt<sup>138</sup>, wo er als Administrator in Oppowa wirkte<sup>139</sup>. — Konstantin Pescheli aus der Böhmisches Ordensprovinz<sup>140</sup>, gebürtig aus Bila bei Prag, wo er nach Absolvierung seiner Studien zum Priester geweiht wurde. Er diente acht Jahre als Feldkurat. Vom Hofkriegsrat wurde er in die Diözese Tschanad gesandt, wo er als Administrator in Startschowa wirkte<sup>141</sup>. Minoritenklöster mit zahlreichen Patres bestanden in Arad, Lugosch und Pantschowa. Außerdem versahen die Seelsorge während der Amtszeit von Bischof Christovich Bern-

<sup>128</sup> „Ab hoc tempore presbyteratus usque in praesens (1777) semper in hac alma dioecesi partim philosophiam tradendo, partim Monyaszae, Cyorokini et Odvosini in Hungaria, nunc vero Blumenthali in Banatu in cura animarum serviendo. adeoque per 15 annos in hac dioecesi existit.“ (BA, Status Parochiarum.) Er gibt an, daß er „Philosophie“ unterrichtete. Damals bestand keine solche Anstalt im Diözesangebiet. Vielleicht unterrichtete er Humaniora. Die Jesuitenschule in Temesvar wurde erst 1763 fünfklassig. In der Minoritenschule in Arad wurde erst 1753 die Klasse für Rhetorik (Poesis) eröffnet. Die Jurisdiktion über die Stadt Segedin (wo ein Minoritenkonvent bestand), war in dieser Zeit noch strittig, erst 1776 wurde die Stadt endgültig für „dioecesis Csanadiensis“ erklärt.

<sup>129</sup> „Germanus ex Silesia superiori, ditionis suae Majestatis, civitate Oppoviensi“, aaO.

<sup>130</sup> „Administrator Stationum Militarum Praestovaci et Bloschitz“, aaO.

<sup>131</sup> BA, Status Parochiarum.

<sup>132</sup> „In hanc dioecesim ingressus et parochiam Jabukensem administrare permissus“, aaO.

<sup>133</sup> aaO.

<sup>134</sup> aaO.

<sup>135</sup> aaO.

<sup>136</sup> „Minorita conventualis . . . ex cottu Pozega, nativitate Miholcensis“, aaO.

<sup>137</sup> „in praepositura Scepusiensi“, aaO.

<sup>138</sup> „Hanc dioecesim Csanad ingressus ex dispositione superiorum“, aaO.

<sup>139</sup> aaO.

<sup>140</sup> „Ordinis Minorum Conventualium ex provincia Bohemiae, ex districtu Pragensi, loco Bila“, aaO.

<sup>141</sup> „Hanc dioecesim ingressus est, missus ab inclyto Consilio Bellico, cum consensu exmi eppi dispositus Starcsavam.“ BA, aaO.

hardin Schleichert in Rekasch, Bonaventura Ondrusk in Fatschet, Franz Fellner<sup>142</sup> in Bultsch und A. Schupanek<sup>143</sup> in Mehadia.

Außer den hier angeführten Kapistranern, bulgarischen Franziskanern und Minoriten wirkten in der Diözese auch Franziskaner aus der Salvator-Ordensprovinz (Provincia SS. Salvatoris), die in Temesvar ein Kloster besaßen.

Einen ganz hervorragenden Platz nahmen in der Pastoration des Banats die *Jesuiten* ein, deren Kolleg sich ebenfalls in Temesvar befand. Außer der Pfarrei Temesvar-Innenstadt übernahmen sie keine unmittelbare Leitung von Pfarreien, doch wir kennen sie „*excurrendo*“ im gesamten Banat. *Piaristen* wirkten in Szegedin und Sankt-Anna (Neu-Sankt-Anna). Von diesen Ordenshäusern aus versahen sie die Seelsorge in der Umgebung. Die „Dispositionen“, d. h. Anstellungen der Ordensgeistlichen in den Seelsorgestationen erfolgten meistens nicht durch den Bischof, sondern durch die Ordensoberen. Diese respektierten gewiß den Wunsch des Bischofs. Der bereits erwähnte P. Marzell Globotschnigg berichtet von sich selbst: „Durch den Provinzialen P. Hyazinth Reitter wurde ich als Pfarrverweser nach Mehadia und in gleicher Eigenschaft nach Lugosch disponiert<sup>144</sup>. Die Aushilfe in der Seelsorge bleibt ein unbestrittenes Verdienst dieser Orden während der Amtszeit von Bischof Christovich.

(Fortsetzung folgt)

---

<sup>142</sup> Relationen v. 1766. Wiener Hofkammerarchiv, Banat, Fasc. 31.

<sup>143</sup> Meldung Kempelens v. 1767, HKA, Bibliothek 494. DUHBL, aaO, 53–54.

<sup>144</sup> „Per ministrum provinciale Hyacinthum Reitter Mehadiae pro parochiae administratore, 1778. 14a Januarii Lugosinum item pro administratore dispositus est.“ BA, Status Parochiarum 1777–78.



# Berichte

## 1. Zur schlesischen Kirchen- und Landesgeschichte

Der 21. Band des *Archivs für schlesische Kirchengeschichte* (im Auftrage des Instituts für ostdeutsche Kultur- und Kirchengeschichte herausgegeben von Dr. Kurt Engelbert, Hildesheim 1963) ist Gerhard Schaffran, dem neuen Kapitularkvikar der Erzdiözese Breslau, gewidmet und mit seinem Bildnis geschmückt. Geschichtliche Besinnung war zu keiner Zeit so gegenwartsbezogen wie heute. Sie gibt unserem Anspruch Klarheit und Kraft und zeigt uns, daß es in keiner Epoche an Rätseln, Spannungen und Drangsalen gefehlt hat, daß das aber die großen Zeiten der Geschichte geworden sind, die getrosten Mutes an die ihnen gestellten Aufgaben herangegangen sind. Zu solcher Besinnung gibt der neue Band mannigfach Anlaß. Es ist der zwanzigste, den Prälat Dr. Kurt Engelbert herausgibt. Außer dem Bilde Schaffrans ist er mit einer Reihe anderer Bildnisse, Pläne und Skizzen ausgestattet. Vor allem ist dem Herausgeber wieder gelungen, aus der bunten Folge der Beiträge ein organisches, reichgegliedertes Ganzes aufzubauen.

Die Schwerpunkte liegen im 12./13. und 16./17. Jahrhundert. Aber der ergiebigste Besprechungs- teil, der auch einige bedeutsame methodische Erwägungen von Gottschalk und Sabisch enthält, sorgt dafür, daß auch die neuere Geschichte des Bistums nicht zu kurz kommt. Diese Besprechungen erlangen von Jahr zu Jahr ein erhöhtes Gewicht vor allem deshalb, weil in ihnen die unmittelbare Begegnung mit der eifrigen und bei aller Einseitigkeit doch erfolgreichen polnischen Forschung stattfindet.

Das verantwortungsbewußte Gespräch mit dem Nachbarn, der jetzt Treuhänder des geliebten Landes an der oberen Oder ist, ist auch in den Beiträgen selbst in vollem Gange, die das Mittelalter betreffen. Das 12. Jahrhundert rückt mehr und mehr in den Vordergrund des Interesses. Wir brauchen eine möglichst treue Vorstellung von den Verhältnissen in unserer Heimat vor dem Einsetzen der deutschen Ostbewegung. Das Heinrichauer Gründungsbuch leistet hier die beste Hilfe, zumal wenn man es mit so viel Sorgfalt und so viel treuer Einfühlung in die landschaftlichen Gegebenheiten angeht wie Heinrich Grüger in seinem Aufsatz „Die slavishe Besiedlung und der Beginn der deutschen Kolonisation im Weichbilde Münsterberg“. Die polnische Forschung hat recht, wenn sie feststellt, daß „die Zahl der Siedlungen in einigen Gegenden Schlesiens vom Ende

des 12. Jahrhunderts bis auf den heutigen Tag nicht zugenommen“ hat; sie hat aber unrecht, wenn sie unterschiebt, diese kleinen Weiler der polnischen Binnenkolonisation, deren Entstehung das Gründungsbuch so anschaulich schildert, ließen sich auch nur von ferne mit den deutschen Bauern- dörfern des 13. und 14. Jahrhunderts vergleichen.

Der frühen Zeit sind auch die beiden Beiträge von Alfred Sabisch gewidmet. Im ersten beantwortet er die Frage „War der Breslauer Bischof Walter (1149—1169) Augustiner-Chorherr und Propst des Chorherrenstiftes Malonne im Bistum Lüttich?“ mit einem wohlabgewogenen Nein. Die Herkunft aus dem kulturträchtigen Westen war zwar eine unschätzbare Mitgift für Walter, als er dem Missionsland an der Oder die festen Formen eines Bistums gab, aber für seine Berufung durch Herzog Boleslaus IV. war doch wohl noch wichtiger, daß er „viele Jahre bei seinem bischöflichen Bruder in Plock zugebracht hat und in der dortigen Hierarchie eine hohe Würde bekleidete“, daß er die Landessprache beherrschte und über die nötige Erfahrung verfügte, wie ein solches Neuland anzufassen sei.

Die romanischen Dome von Plock und Breslau bezeugen diesen Zusammenhang. Die Grabungen des Winters 1950/51 haben ein frühes Kapitel schlesischer Architekturgeschichte aufgetan. So kann Sabisch seinem zweiten Beitrag den Titel „Der romanische Dom des Breslauer Bischofs Walter und seine Krypta“ geben. Als er im letzten Band des *Archivs* seinen erlebnisreichen Bericht über die Aufdeckung der frühen Bischofsgräber im Hohen Chor des Doms erstattete, war soeben das umfassende polnische Werk von Marcin Bukowski über den Dom erschienen. Es konnte damals nur kurz gewürdigt und in seiner Tendenz gewertet werden. Nun ist es möglich, mit seiner Hilfe und mit Hilfe der Grabungsprotokolle des Verfassers die erste steinerne Kathedrale Breslaus wieder aufzubauen. In vielem stellt sie die Bestätigung der Vermutungen Ewald Walters dar, dessen grundlegende Arbeiten das polnische Domwerk ebenso mit Stillschweigen übergeht wie die begeisternd schöne Wiederherstellung des Dommern durch Meyer-Speer. (Vgl. auch die Besprechung von Gottschalk S. 325 ff.)

Um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert bemüht sich Leonhard Radlers kleiner Beitrag „Hatte Graf Peter Wlast auch im Striegauer Kreise Besitz?“ Er stützt Adolf Moeperts Vermutung, daß Flätswitz, Kreis Striegau, einmal



Mittelpunkt einer größeren Herrschaft und rundum von den Berufssiedlungen der Schützen, Falkner, Pferdezüchter, Fuhrleute, Läufer, Töpfer und Bäcker (Zuckelnick, Beckern, Körnitz, Kuhnern, Lohnig, Peicherwitz) umgeben gewesen ist, durch neue Hinweise. Hans Dobbertins „Nachträge zum Aufsatz über die Familie Swaf“ im 19. Band des Archivs leiten ins 13. Jahrhundert hinüber.

Dieses 13. Jahrhundert, die hohe Zeit des Mittelalters, gewinnt Farbe in Joseph Gottschalks lebensvoller Abhandlung über die „Förderer der Heiligsprechung Hedwigs“. Der Verfasser beginnt mit der lächelnden Feststellung: „Heilig leben und heiliggesprochen werden sind zwei verschiedene Dinge“, und dann erbringt er den Nachweis am Beispiel der schlesischen Landespatronin, indem er tief in die Jahrzehnte zwischen ihrem Tode und ihrer Heiligsprechung hineinsteigt und uns die fördernden und hemmenden Kräfte im einzelnen vorführt, die auf den Verlauf des Prozesses eingewirkt haben. Das Ergebnis war von hoher Bedeutung weit über unsere engere Heimat hinaus, und wir danken es Msgr. Dr. Gottschalak, daß er uns Schritt für Schritt an die siebenhundertste Wiederkehr der großen Tage von 1267 heranführt. Die Feiern von 1967 werden uns erst recht zum Bewußtsein bringen, welche Stellung unsere Heimat im Osten des Abendlandes durch das Wirken der ersten Heinriche und ihrer heiligen Gemahlin und Mutter einmal innegehabt hat.

Mit dem IV. Teil von Engelberts Abhandlung über „Die Anfänge der lutherischen Bewegung in Breslau und Schlesien“ wechseln wir in die zweite große Epoche der schlesischen Kirchengeschichte hinüber. Standen in den ersten Teilen der Arbeit die religiösen und religionspolitischen Vorgänge in Breslau im Vordergrund, so weitet sich der Blick nun über das ganze Land aus. Die Haltung und das Wirken der Herzöge Karl von Münsterberg-Öls, Friedrich von Liegnitz-Brieg, Johannes von Oppeln und des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach werden näher beleuchtet und bis in die 30er Jahre des Jahrhunderts verfolgt. Der Verfasser setzt kräftige Akzente. Das ist notwendig; denn das bisherige Bild der Reformationszeit in Schlesien verteilte Licht und Schatten gar zu einseitig. Es ist schon viel gewonnen, wenn man sich bewußt wird, daß es hier vielfältiger Abtönung bedarf. Das zögernde, kaum merkliche, vielfach versteckte Vorschreiten der Neuerung hat keineswegs — wenigstens in Schlesien nicht — den Charakter einer spontanen, elementaren Volksbewegung. Die Reformation wurde vielmehr „von oben her“ durchgeführt, sie wurde von Laien vorangetrieben, die keineswegs nur religiöse Ziele im Auge hatten. Die überprovinzielle Bedeutung der schlesischen Reformationsgeschichte wird erst dem deutlich, der für diesen ihren Nuancenreichtum aufgeschlossen ist.

Emil Voigt setzt seinen im 17. Band des Archivs erschienenen Bericht über „Die Burg Kynast und ihre Besitzer“ für das 16. und 17. Jahrhundert fort. Sieben Schaffgottsche ziehen an uns vorüber, wichtig alle als Besitzer schöner Teile des schlesischen Landes und als maßgebliche Männer in der Landesverwaltung. Die verdienstliche Zusammenfassung weckt das Verlangen, über einzelne Fragen mehr zu erfahren. So sollte etwa die Rolle, die der letzte in der Reihe, Christoph Leopold Schaffgotsch († 1703), in der habsburgischen Innen- und Außenpolitik als Kammerpräsident und kaiserlicher Sonderbeauftragter in Polen jahrzehntelang gespielt hat, einmal eingehend dargestellt werden.

Hubert Jedins Beitrag über „Antonio Possevinos Aufenthalt in Breslau 1581“ wirft Licht auf die religiösen Verhältnisse Breslaus und Schlesiens in der Zeit Bischof Martin Gerstmanns und liefert einen neuen Beleg für die Bedeutung Schlesiens als Sprungbrett in die Welt des weiten Ostens. Erbo von Schickfus' Aufsatz über „Hans Scheliha († 1620), Kanzler des Bistums Breslau“, ist wichtig für die Geschichte der spannungsreichen Jahre vor Ausbruch des 30jährigen Krieges, in denen Erzherzog Karl als Breslauer Bischof die Belange der katholischen Kirche und des Hauses Habsburg in Schlesien vertrat. Johannes Grünwald teilt ein kurzes Manuskript über die kirchliche Entwicklung Sprottaus im 16. und 17. Jahrhundert aus dem Jahre 1742 mit.

Den Reigen schließt Ewald Walters lebenswürdiger Beitrag „Bericht eines süddeutschen Bildhauers der Barockzeit über seine Wallfahrt zum Grabe der hl. Hedwig in Trebnitz“. Die kunst- und kulturgeschichtliche Bedeutung der Aufzeichnungen des jungen Immenstädter Bildhauers Franz Ferdinand Ertinger über seine Wanderschaft durch Süd- und Ostdeutschland ist seit langem erkannt. Sie wurden 1907 von E. Tietze-Conrat veröffentlicht (Des Bildhauergesellen F. F. Ertinger Reisebeschreibung, Wien) und u. a. von E. W. Braun für seine grundlegende Arbeit über Matthias Rauchmüller (Oberrheinische Kunst, Jahrg. X, Freiburg 1942, S. 144 f.) ausgewertet. Der junge Künstler registriert natürlich vor allem die Kunst seiner Zeit. Das Kloster Trebnitz, das er 1694 am Bartholomäustage besucht, nennt er „ein altfrenckisch fünster gebey“. Die Vorarbeiten für den großen barocken Neubau liefen damals gerade erst an. In Lobpreisungen ergeht er sich über das unlängst errichtet Marmorgrabmal der Heiligen und über das Hochaltarblatt „von dem Künstler Wüllmann von dem Closter leibs“.

Dem Herausgeber bleibt am Ende noch die schmerzliche Aufgabe, von einem seiner treuesten Mitarbeiter, dem am 27. Oktober 1963 verstorbenen Studienrat a. D. Dr. Karl Eistert, in einem ehrenden Nachruf Abschied zu nehmen. Allen seinen Landsleuten aber bleibt die Pflicht, ihm für seine unermüdliche, reich gegnete Arbeit



zu danken und ihm zu wünschen, daß er sie noch lange Jahre in guter Gesundheit möge fortsetzen können.

G. Mündt, Heppenheim

## 2. Die Probleme des Habsburgerreiches

Im Jahre 1951 begann das amerikanische „Center for Research on World Political Institutions“ (Forschungsinstitut für Institutionen der Welt-politik) mit der Erforschung der Geschichte der politischen *Integration* und wählte als eines der Musterbeispiele die *Donau-Monarchie* aus. Denn man ging von der Hypothese aus, „Daß Organisationen, die zur dauernden Wahrung des Friedens bestimmt sind — eben Sicherheitsgemeinschaften wie die Vereinten Nationen —, nur dann wirksam sein können, wenn sie auf einem so tief verwurzelten Gemeinschaftsgefühl beruhen, daß der Prozeß der friedlichen Entwicklung während eines langen Zeitraumes gesichert erscheint... Der einzig vorhandene Beweis dafür, daß Sicherheitsgemeinschaften entstehen und sich weiterentwickeln können, ist die Tatsache, daß dies in vergangener Zeit oft geschehen ist“.

Mit der Untersuchung über Werden und Zerfall des Habsburgerreiches wurde ein besonderer Kenner der Materie, der Historiker und Soziologe Robert A. Kann, beauftragt. Seine Untersuchung liegt nunmehr in deutscher Übersetzung vor. Sie beginnt mit den Jahren 1526/27, als das Haus Habsburg nach der Schlacht bei Mohács die Kronen von Ungarn, Kroatien und Böhmen erlangte und mit den österreichischen Erzherzogtümern vereinigte. Damals übernahm es seine weltgeschichtliche Aufgabe der Türkenabwehr und der Sammlung der europäischen Mitte. Die friedliche Zusammenführung heterogener Elemente führte zur Bildung gemeinsamer Traditionen, Ideen und Institutionen. Kräfte dieser Konsolidierung waren: die gemeinsame Dynastie, die Religion, die Streitkräfte, die Bürokratie, die Aristokratie und später bestimmte übernationale Partei-Ideologien und ein gemeinsames Wirtschaftssystem. Nach sorgfältiger Prüfung dieser Elemente der Integration wendet der Verfasser dem Werden des Nationalgedankens, der sich als Nationalismus zum Faktor der Desintegration entwickelte und schließlich Sprengwirkung erhalten sollte, seine besondere Aufmerksamkeit zu.

Nach Auffassung des Verfassers vollzogen sich Wachstum und Niedergang der Habsburger Monarchie in vier großen Epochen. Die erste Epoche reicht von der Gründung der Mark *óstaríchi* im frühen 9. Jahrhundert über die Erlangung der Herzogswürde der Babenberger durch das *privilegium minus* von 1156, ihren Übergang auf die Habsburger nach der Episode des „Goldenen Königs“ Přemysl Ottokars II., und über die Sammlung der Alpen- und Voralpengebiete bis zur Schlacht bei Mohács. Die zweite Epoche führt von da über die Pragmatische Sanktion und die trotz

der erlittenen Verluste einigende Kraft der Österreichischen Erbfolgekriege zur Proklamierung des Kaisertums Österreich im Jahre 1804, zwei Jahre, ehe Franz II. (I.) die römisch-deutsche Kaiserkrone niederlegte. Die dritte Epoche wird von jenem Kaisertum Österreich erfüllt, das aus den Napoleonischen Kriegen gefestigt und neu ausgerichtet auf seine politische Position im Südosten, in Italien und — als diese sich als unhaltbar erweist — in Deutschland hervorging, über die Metternich'sche Ära hinaus die Stürme der Jahrhundertmitte überdauert, um schließlich an der Vormachtfrage in Deutschland gegen Preußen zu scheitern. Die vierte Epoche setzt mit dem durch die Niederlage von 1866 notwendig gewordenen Ungarischen Ausgleich von 1867 ein und umfaßt die Österreichisch-Ungarische Monarchie bis zu ihrem Untergang.

Die anschließende Untersuchung über das ethnisch-nationale Sozialgefüge ergibt gewisse Gemeinsamkeiten von Deutschen und Slawen bei ethnischer Isolierung der Magyaren, deren Nationalismus daher eine ganz eigene Prägung erhielt. Wichtig für den fortschreitenden Prozeß der Desintegration der Habsburger Monarchie war die Anziehungskraft bestimmter „Außenzentren“ auf die Nationalitäten: Deutschland, Italien, Rumänien, Serbien und Rußland. „Die Existenz der Unzufriedenheit an sich wäre nicht unbedingt ein Hinweis auf — oder gar ein Beweis für — Mangel an ausreichendem Gemeinschaftsgefühl, solange ein Bedürfnis nach engerer kultureller Verbindung unter den Volksgruppen der Monarchie bestand. Das Fehlen jenes starken und klar ausgesprochenen Verlangens nach umfassenden Beziehungen zwischen Nationalitäten — mit Ausnahme häufig bloß partikulärer Interessen und Nachbargruppen — war für die Zukunft der Monarchie von schlechter Vorbedeutung.“ Das ergab eine weithin verbreitete skeptische und resignierende Haltung gegenüber der Zukunft des Reiches, die sich verhängnisvoll erweisen mußte, sobald äußere Mächte die integrierenden Kräfte in der Monarchie auf eine entscheidende Probe stellen würden. Diese Probe trat im Ersten Weltkrieg mit voraussehbaren Ereignissen ein.

Eine weitere Ursache der Disintegration war die sich seit 1907 verschlechternde wirtschaftliche und soziale Lage, vor allem der landwirtschaftlichen Gebiete. Dies führte zum Anschwellen der Auswandererzahl, besonders nach den USA.

Bei dem sich erst langsam entwickelnden Parlamentarismus in der Monarchie mißt der Verfasser der Christlich-Sozialen geringe, der Sozialdemokratie weitreichende, den anderen politischen Richtungen keine übernationale Funktion bei. Er geht näher auf die von den Sozialdemokraten angeregte Reform des Vielvölkerreiches ein (Dr. Karl Renner).

Ein eigenes Kapitel widmet der Verfasser dem „übernationalen Menschen“ und den übernatio-

nalen Ideen. Am ehesten darf die Musik als gemeinsames Erbe angesprochen werden, aber „trotzdem kann man die Frage nach der Existenz einer wirklich übernationalen österreichischen Musik . . . nicht verlässlich beantworten“. Der Verfasser kommt zu folgendem Schluß: „Abgesehen von einer denkmöglichen Ausnahme, der Musik mit ihrer besonderen übernationalen, gefühlsmäßigen Anziehungskraft, konnte ein ungenügend entwickelter Gemeinschaftssinn die ethnisch-nationalen und historischen Schranken nicht überwinden. Den gesamtösterreichischen Helden auf dem Gebiet der Kultur . . . gab es entweder nicht, oder er kann auf der Basis des gegenwärtigen Standes der sozialen Beziehungen nicht ermittelt werden.“

Von den im einzelnen behandelten Politikern hat keiner über den Bereich seines Volkes hinaus eine übernationale Bedeutung gewonnen. Diese Feststellung des Autors wäre zumindest beim Prinzen Eugen in Frage zu stellen. Nur bei Maria-Theresia sei ein Eltern-Kind-Komplex festzustellen, während Josef II. — keineswegs unangefochten — allgemeine Popularität errang; man denke nur an die Unzahl von Anekdoten über ihn. Aber diese Popularität war von einer besonderen und jedenfalls anderen Art als die der Mutter.

Der Autor faßt seine Untersuchung auf folgende Weise zusammen: Die bemerkenswerteste politische und soziale Erscheinung in der Geschichte der Habsburger Monarchie sei nicht ihre Auflösung nach einem Bestand von vier Jahrhunderten, sondern die tiefeindrucksvolle Tatsache ihres Bestandes selbst im Verlaufe so vieler Generationen. „Je nach dem Standpunkt des Beobachters wird somit ein an sich großartiges Phänomen, von zwei Seiten gesehen, etwa dahingehend interpretiert: Erstens, als das bedeutsame Beispiel eines Verbandes, der trotz unvollkommener ge-

sellschaftlicher und verwaltungsmäßiger Verschmelzung und trotz unzureichenden Gemeinschaftssinns solange zusammenhielt. Zweitens aber können wir vor allem Gewicht auf die angeführten Mängel legen, auf das „Daher mußte die Auflösung kommen“ an Stelle des „Trotzdem wurde sie solange hinausgeschoben“.

Der beste Beweis für solche Mängel . . . ist offensichtlich nicht die Tatsache, daß die Auflösung durch äußere Mächte verursacht wurde. Überzeugender ist die Tatsache, daß es der Monarchie mißlang, den Begriff des typisch österreichischen Menschen zu entwickeln. Ein Erfolg in dieser Hinsicht hätte die Auflösung vielleicht verhindert und wäre für eine künftige Wiedervereinigung sicher von guter Vorbedeutung gewesen. Dieses Mißlingen kann durch die nationalen Verschiedenheiten und durch ihre inneren und äußeren Folgen leicht erklärt werden.“

Den Thesen dieses Buches wird der Kenner der Materie seinen Respekt und seine Zustimmung gewiß nicht versagen. Es ist ganz gewiß ein Zufall, aber eben einer von der Art, deren Existenz eine Notwendigkeit beweisen, sich mit einem Problem zu beschäftigen, daß ein anderes Buch, dessen Verfasser, Z. A. Zeman, ein in England lebender Tscheche ist, die Fakten des Zusammenbruchs des Habsburgerreiches in erzählender Form auf breiterem Unterbau von Akten- und Literaturstudien darstellt und dabei Kanns Thesen bestätigt. Zemans Studie (Der Zusammenbruch des Habsburgerreiches. Wien 1963) werden wir in der nächsten Folge dieser Zeitschrift kritisch würdigen.

Robert A. Kann, **Werden und Zerfall des Habsburgerreiches**, Verlag Styria, Graz 1962, 238 Seiten, Leinen DM 19,80.

R. Mattausch



## Besprechungen

**Handbuch der Dogmengeschichte**, hrsg. von M. Schmaus u. A. Grillmeier SJ: Bd. II **Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde**. Faszikel 2a: L. Scheffczyk, **Schöpfung und Vorsehung**. VIII u. 152 S. Herder, Freiburg 1963. DM 27,60. — Bd. IV **Sakramentenlehre**. Faszikel 4b: B. Neunheuser OSB., **Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit**. 69 S. Herder, Freiburg 1963. DM 13,80.

Das auf fünf Bände veranschlagte „Handbuch der Dogmengeschichte (= HDG) wagt den Schritt in die Öffentlichkeit“, schrieb M. Schmaus i. J. 1950 im Vorwort zum erst erschienenen Faszikel (= Bd. IV Fasz. 3 S. V.). Erst 1956 folgte ein zweiter Faszikel (= Bd. IV Fasz. 2). Wieder vergingen Jahre des Wartens, so daß die Befürchtung entstehen konnte, die Fortführung des großangelegten Werkes sei ernstlich gefährdet. Nun scheint aber die Krise überwunden, die zügige Weiterarbeit gesichert zu sein: 1962 wurde Bd. I Fasz. 4 ausgeliefert; 1963 erschienen die oben angezeigten Hefte; andere stehen, wie der Verlag mitteilt, vor ihrem Erscheinen.

1. Der langjährige Königsteiner Dogmatiker und jetzige (seit 1959) Ordinarius für Dogmatik in Tübingen legt uns die dogmengeschichtliche Darstellung des Themas „Schöpfung und Vorsehung“ vor. Es geht tatsächlich nur um Schöpfergott, Schöpfung (Akt u. Terminus) u. die damit zusammenhängenden Fragen, nicht um Urstand u. Sünde, die vom selben Verfasser je für sich in eigenen Faszikeln behandelt werden sollen. An die vom Initiator und Hauptherausgeber des Gesamtwerkes gegebenen — ganz und gar sachgerechten — Richtlinien (vgl. Schmaus a.a.O. IX) sich haltend bietet Sch. den Stoff in vier Kapiteln mit den — Situation und Tendenz der Schöpfungstheologie in den jeweiligen geschichtlichen Zeiträumen kennzeichnenden — Überschriften: Die Grundlagen des Schöpfungsglaubens in den bibl. Offenbarungszeugnissen; der christl. Schöpfungsglaube in Auseinandersetzung und Ausgleich mit der griech.-röm. Welt; Die Ausgestaltung des Schöpfungsdogmas im MA auf dem Grunde der scholastischen Metaphysik; Die Verteidigung des Schöpfungsdogmas gegen den Naturalismus der Neuzeit.

Eindringlich stellt der Verf. als erstes heraus, daß das israelitische Credo heilsgeschichtlich bestimmt war, daß deshalb auch die Auffassung des Schöpfungsvorgangs heilsgeschichtlich geprägt sein mußte: die Schöpfung, verstanden als Eröffnung des Weges Gottes mit den Menschen, gewissermaßen als Erstellung des Raumes, in dem sich die Geschichte abspielen soll (vgl. S. 12). Zu diesem Grundgedanken von der soteriologisch-heilsgeschichtlichen Bedeutung der Schöpfung tritt erst in

der Weisheitsliteratur eine andersartige Schöpfungsvorstellung, die weniger vom Heilsglauben als vom rationalen Zug zur Deutung des Schöpfungsgheimnisses gezeichnet ist. Eine gleichsam metaphysische Welterkenntnis kommt hier zum Vorschein, mehr der kosmologischen Spekulation, der wissenschaftlichen Erfassung der Größe der geschaffenen Wirklichkeit verpflichtet als dem Begreifen der Schöpfung vom Standpunkt der Heilsgeschichte. Ganz neuartig ist aber dann das ntl. paulinisch-johanneische Schöpfungsverständnis, wonach Gott die Welt in Christus und durch Christus geschaffen hat. Die grundlegenden Ausführungen des § 2 des 1. Kap. „Die christologische Prägung des Schöpfungsglaubens im NT“ verdienen, vorzüglich genannt zu werden.

Damit sind die thematischen Motive erkannt, die nun immer wieder begegnen; von ihnen werden der heilsgeschichtliche und der christologische Gesichtspunkt fortan die Kriterien für die theologische Qualität des Schöpfungsdenkens eines bestimmten Theologen oder einer bestimmten Epoche abgeben. Sch. teilt nämlich nicht bloß mit; er bemüht sich nicht nur, den Entwicklungsgang der Schöpfungstheologie durch die Jahrhunderte möglichst objektiv zu zeichnen. Er nimmt auch dauernd Stellung, beurteilt und wertet, wobei ihm Maßstab und Wertmesser eben der biblisch-heilsgeschichtliche Aspekt und die kosmische Stellung Christi, seine schöpfungsmittlerische Funktion sind: beides Anliegen und Lieblingsthemen sowohl der Gegenwartstheologie als auch unseres Autors. Wie ein roter Faden durchziehen diese zwei Sachverhalte den umfangreichen Traktat. Wann und wo immer sie festgestellt werden, wird mit Anerkennung nicht gespart; ihre Nichtberücksichtigung löst Kritik und Bedauern aus, wird bemängelt. Daher gehört die offenkundige Sympathie des Autors etwa — trotz gewisser Vorbehalte — einem Irenäus mit seiner „so geschlossen heilswirtschaftlich orientierten und christologisch zentrierten Schöpfungsvorstellung“ (47); einem Rupert von Deutz, der „das alte biblisch-heilsgeschichtliche Denken von der Schöpfung“ (79) im 12. Jahrh. wieder kraftvoll zur Geltung brachte; der älteren Franziskanerschule, in der die heilsgeschichtliche Schöpfungsauffassung wenigstens den Vorrang vor der metaphysischen behauptet (89). Mit sichtlicher Freude stellt Sch. neue Ansätze einer biblisch-positiven Betrachtung wie der Glaubenslehren im allgemeinen, so des Schöpfungsdogmas im besonderen im 19. Jahrhundert heraus, worauf näher einzugehen wir uns versagen müssen.

Demgegenüber muß dann natürlich das überwiegend metaphysische Schöpfungsdenken der



Scholastik und späterer Theologen bis zur Neuscholastik hin weniger gut wegkommen. Wir lesen Wendungen wie die folgenden: Opfern des heilsoökonomischen Bezugs der Schöpfungswahrheit zugunsten des rationalen Systemdenkens (80); „Gefahr, das Dogma zu rationalisieren und das Schöpfungsdenken zu einer religiös umhüllten Metaphysik werden zu lassen“ (86); Überdecktwerden eines heilsgeschichtlichen Denkens in der Schöpfungslehre von der metaphysischen Fragestellung (94, bei Darstellung der Thomanischen Schöpfungstheologie, obwohl diese andernorts — 90 u. 93 — als „Synthese der traditionellen Schöpfungsvorstellungen“ gerühmt wird).

Bei all dieser Hochschätzung der heilsgeschichtlichen Sicht auf die Schöpfung und bei der kritischen Reserve einer metaphysischen Ktisiologie gegenüber ist der Autor aber genötigt, festzustellen, „daß sich auch das kirchliche Lehramt nach Geist und Inhalt der rational dialektischen Auffassung der Schöpfung in der neu entstehenden scholastischen Theologie angeschlossen hat“ (82; vgl. 106 u. 150).

Das in gebotener Kürze angezeigte Werk zeugt von großer Vertrautheit des Verfassers mit der Geistes- und Theologiegeschichte, von erstaunlicher Stoffbeherrschung, von beachtlicher Kraft der Zusammenschau. Dem Autor gebührt für diesen wertvollen Beitrag zum werdenden Handbuch der Dogmengeschichte der ehrliche Dank aller, die von dem Opus profitieren werden. Es ist ja heute praktisch unmöglich, das „unermessliche Meer“ (Schmaus a.a.O. VIII) der theologischen Veröffentlichungen zu übersehen, geschweige sie alle selbst zu lesen und auszuwerten. Man merke nur auf die von Sch. angegebene beängstigend angeschwollene Literatur zu seinem Thema. Daher nicht bloß der Nutzen, sondern geradezu die Notwendigkeit von solchen einen Quer- oder Längsschnitt bietenden, kritisch sichtenden und urteilenden, zusammenfassenden Arbeiten.

2. In dem Laacher Mönch B. Neunheuser haben die Herausgeber des HDG einen Spezialisten der Sakramententheologie als Mitarbeiter gewonnen. N., an der Übersetzung des 29. Bandes der Deutschen Thomas-Ausgabe (Die Sakramente. Taufe und Firmung — 1935) maßgeblich beteiligt, schenkte uns bereits IV 2 des HDG: Taufe und Firmung (1956). Besonders vertraut aber ist N. mit der eucharistischen Thematik. Im Archiv für Liturgiewissenschaft finden sich zahlreiche ausführliche Besprechungen von liturgischen und eucharistologischen Publikationen sowie informierende Aufsätze über aktuelle Eucharistie-Probleme aus seiner Feder, im Lexikon für Theologie und Kirche mehrere einschlägige Stichwortbearbeitungen. Der von N. herausgegebene Band „Opfer Christi und Opfer der Kirche“ (1960) enthält seinen Beitrag: „Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer“. In jeder Weise also als sachkundig legitimiert schrieb er jetzt den

zweiten Teil der dogmengeschichtlichen Darstellung der Eucharistielehre. (Der erste Teil = IV 4a: „Eucharistie im Altertum“ ist J. Betz reserviert.)

Von den 6 Paragraphen des Faszikels behandelt erfreulicherweise der erste die „Eucharistielehre der mittelalterlichen Ostkirche“. Anstandslos ist der grundsätzlichen Bemerkung des Verfassers zuzustimmen, daß in dem Fehlen einer theologischen Entwicklung großen Stils in der Kirche von Byzanz nicht bloß Armut und Schwäche gesehen werden darf, daß es gerade die Größe dieser Theologie ist, in größter Treue die Überlieferung der Väter gehütet zu haben. Das gilt auch in puncto Eucharistie. Die Darlegungen des Autors zeigen überzeugend, daß der christliche Osten die ererbte Lehre von der Eucharistie als wirklichem Gedächtnis des Herrentodes, als Opfer und Opfermahl, in Wort und Kult, bewahrt und gelebt hat.

Die abendländische Lehrentwicklung wird in den folgenden Paragraphen dargestellt. In Anlehnung an die Werke von J. R. Geiselmann „Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter“ (1933) und „Die Eucharistielehre der Frühscholastik“ (1926) macht uns der Autor mit der Eucharistieauffassung dieses Zeitraumes bekannt. Wir werden über den Verlauf der beiden Abendmahlsstreite, die sich an die Namen Paschasius Radbertus und Ratramnus im 9. Jahrhundert und Berengar von Tours im 11. Jahrhundert knüpfen, unterrichtet. Wir erfahren von der ersten Ausbildung der Transsubstantiationslehre (Lanfrank, Guitmund: 11. Jahrh.) und von ihrer Vollendung in der Früh- und Hochscholastik. Trotz der Feststellung, daß sich das besondere spekulativ-theologische Interesse auf Realpräsenz, Transsubstantiation und damit verwandte Probleme richtete und daß — unter Zurücktreten anderer wichtigster Motive dieses geheimnisreichen Sakramentes — die anbetende Bewunderung des leibhaft gegenwärtigen Christus die erste Rolle im Frömmigkeitsleben zu spielen begann, glaubt N. doch von einer in jener Zeit noch vorhandenen Harmonie und Ausgeglichenheit in der eucharistischen Theologie und Praxis sprechen zu können. Erst eine spätere Zeit wird diese Ausgeglichenheit etwas (gesperrt vom Rezensenten) vermissen lassen, lautet N.'s mildes, allzu mildes Urteil an dieser Stelle (44): muß er doch bald selbst die Situation am Vorabend der Reformation illusionslos nüchtern schildern: eine Theologie, die nicht nur keinen Zugang zur Ganzheit der Eucharistie gefunden, sondern in einseitiger Akzentuierung periphere Fragen zum Nachteil der zentralen Gesichtspunkte in den Vordergrund gestellt und selbst diese nicht immer glücklich beantwortet hat (48; 50); eine Frömmigkeit, die — irregeleitet — Schattenseiten zeigt, bedauerliche Mißstände aufweist (ebd.).

Nach Darlegung der reformatorischen Eucharistieauffassungen (stärkstens divergierend in Fragen der Realpräsenz, eins in der Ablehnung des



Opfercharakters der Messe) erfolgt in pietätvoller Sprache die Mitteilung und Exegese der Trienter Lehrbestimmungen über die Eucharistie, wobei die faktischen Auswirkungen der situationsbedingten Sonderbehandlung der drei Themenkreise (Realpräsenz, Kommunion, Opfer) auf die Folgezeit aufgezeigt und betont werden. Sehr kurz und bündig, auf eineinhalb Seiten, wird anschließend über die nachtridentinische Eucharistologie gesprochen. Deshalb vermißt man auch einen einigermaßen befriedigenden Überblick über die gerade in diesen Jahrhunderten entwickelten Meßopfertheorien — es werden lediglich die zwei vorherrschenden Hauptgruppen erwähnt: die Destruktions- und die Oblationstheorien. Der doch wohl nicht unberechtigt in einer Dogmengeschichte nähere Auskunft hierüber Suchende wird auf andere Dogmatiker, wie A. Michel und Diekamp-Jüssen, verwiesen, deren Darlegungen jedoch dem Leser schwerlich rasch greifbar sein werden. Vom heutigen Standpunkt aus kann das Gesamturteil über die eucharistische Theologie dieser noch in unser Jahrhundert hineinreichenden Epoche kaum anders lauten, als es der Verf. gefällt hat: es sei nicht zu einer dogmatischen Synthese der Teilaspekte der Eucharistie gekommen.

Ausführlicher ist dann aber die Orientierung über die Eucharistologie der Gegenwart; sie wird sicher zutreffend als Rückkehr zur „traditionellen Theologie des sacrificium in signo vel in sacramento“ (64) charakterisiert. Hier hätte eine viel-sagende Kurzformel der Enzyklika „Mediator Dei“ Platz finden können, die wirklich glückliche Formulierung: „*memorialis demonstratio eius mortis*“ (AAS 39 — 1947 — 548). Zitiert werden indes auf Schritt und Tritt die zeitgenössischen Sachkenner: F. X. Arnold, J. Betz, O. Casel, Th. Filthaut, R. Guardini, E. Iserloh, J. A. Jungmann, J. Pascher, K. Rahner, M. Schmaus, H. Schürmann, V. Warnach u. a. Mit Vorliebe wird die von J. Betz vertretene eucharistische Theorie und Terminologie herangezogen.

Außer dem zünftigen Theologen sollte der gebildete Katholik, der sich nicht mit vordergründig-flächenhafter Kenntnis der Glaubensinhalte begnügt, sondern auch an dem dogmatischen Entfaltungsprozeß interessiert ist, eine Monographie wie die vorliegende mit gesammelter Aufmerksamkeit durchstudieren. Der Gewinn wird nicht eine bloße Erweiterung des geschichtlichen theologischen Wissens sein, vielmehr ein tieferes Glaubensverständnis der Eucharistie selbst — und eben dadurch ein verständnisvolleres, segensreicheres Tun dessen, was der Herr uns aufgetragen hat.

L. Drewniak

Leo Straus. *Über Tyrannis, eine Interpretation von Xenophons »Hieron« mit einem Essay über: Tyrannis und Weisheit von Alexander Kojève*, Neuwied 1963, 241 Seiten.

„Als wir der Tyrannis von Angesicht zu Angesicht gegenüberstanden, einer Tyrannis, die selbst die ausschweifendsten Vorstellungen der größten Denker der Vergangenheit übertraf, da versagte die politische Wissenschaft. Sie erkannte die Tyrannis nicht als das, was sie war.“ (33) Aus diesem Anliegen heraus, den Menschen von heute die Tyrannis verstehen zu lassen, ist das Werk konzipiert. Straus ist der Überzeugung, man könne das Wesen der modernen Tyrannis nicht begreifen, solange man nicht die elementare und gewissermaßen natürliche Form, die vormoderne Tyrannis, verstanden hat.

Die Studie ist an unsere Zeit gerichtet. Straus sieht die Menschen unserer Tage einer Tyrannei gegenüber, die auf Grund der Eroberung der Natur und insbesondere der menschlichen Natur eine Gefahr bedeutet, wie sie in keiner früheren Tyrannis gegeben war, die Gefahr nämlich, permanent und allumfassend zu werden. Die schreckliche Alternative, daß der Mensch oder das menschliche Denken entweder plötzlich oder allmählich und mit sanften Mitteln kollektiviert wird, zwingt uns, darüber nachzudenken, wie wir diesem Dilemma entrinnen können.

Straus geht behutsam und sorgfältig zu Werke. Er setzt an den Anfang eine vorzügliche Übersetzung des Hieron von Xenophon. Und bevor er sich auf die Interpretation einläßt, reflektiert er über den Weg, den sie nehmen muß. Denn schließlich will er sein Ziel erreichen, von dem aus eben Schritt um Schritt diktiert erscheint. Er sagt zwar, er wolle das Denken Xenophons zur historischen Situation nicht in Beziehung setzen; das sei nicht die natürliche Weise, das Werk eines Autors zu lesen, der den Weisen zugezählt zu werden pflegt. Diese Ansicht wird recht entschieden mit dem nüchternen Hinweis gestützt, nirgends habe Xenophon angedeutet, daß er im Zusammenhang mit der historischen Situation verstanden sein will.

Straus geht davon aus, daß Xenophon als ein guter Schriftsteller alles gesagt habe, was zum Verständnis seines Werkes hinreichend aber auch notwendig ist. In der bedenkenswerten Würdigung Xenophons spielt der Autor auf die vielfältigen Versuche an in neuer und neuester Zeit, Xenophon mit dem Historiker Thukydides und mit dem Philosophen Plato zu vergleichen, Versuche, die in der Feststellung gipfeln, Xenophon reiche weder an Plato noch an Thukydides heran. Als ob der Autor des Hieron jemals den Anspruch erhoben hätte, als Historiker oder als Philosoph verstanden zu werden. Weder Philosophie noch Geschichte waren sozusagen seine Fächer, sondern Rhetorik, näherhin die sokratische Rhetorik. Und diese entwickelt in ihren Bekundungen ihren eigenen Stil. Sie hat ihre eigene Aufgabe, ihren eigenen Zweck. Gewiß, sie will zur Weisheit führen, und das durch Übung und durch Befreiung von all den „Zaubereien, die dem philosophischen Bemühen im Wege stehen.“ Sie ist aus der sozialen



Verantwortung geboren und gründet in der Annahme, daß die Gesellschaft das kompromißlose Suchen nach Wahrheit für gemeinschaftszerstörend hält. Schließlich ist nicht jede Wahrheit zu jeder Zeit ungefährlich. Die Gesellschaft wird immer nach Gründen suchen, nach Vorwänden, das Denken zu tyrannisieren, und die sokratische Rhetorik erweist sich in dieser Situation als das Mittel, diese tyrannisierenden Versuche der Gesellschaft zu vereiteln.

In einem kleinen Kapitel wirft Straus das Problem des Hieron auf. Vom Inhalt allein her wird es nicht deutlich. Man muß die Form, die Struktur des Dialogs beachten. Vieles steht zwischen den Zeilen zu lesen. Der Autor versteht es, auch das Nichtgesagte, das von Xenophon nur Angedeutete, überzeugend hörbar werden zu lassen. Im ersten Teil des Dialogs beweist der Tyrann Hieron dem Simonides, einem Weisen, daß das Leben des Tyrannen so unglücklich sei, daß ihm eigentlich gar nichts anderes übrig bleibe als sich aufzuhängen; im zweiten Teil beweist Simonides dem Tyrannen, daß der Tyrann der glücklichste Mensch sein könne. Es bleibt freilich unklar, an wen dieser Dialog gerichtet ist; es bleibt gleichermaßen unklar, was diese Botschaft zu bedeuten hat.

In einem eigenen Abschnitt wird die Lehre der Tyrannis dargelegt. Sie ist Herrschaft gegen den Willen der Untergebenen und im Einklang nicht mit den Gesetzen, sondern mit den Wünschen des Herrschers. Die bestmögliche Herrschaft eines Tyrannen wäre Herrschaft, die nicht gegen den Willen der Untergebenen ausgeübt wird. Sie bliebe jedoch Herrschaft, die auf die Übereinstimmung mit den Gesetzen verzichtet. Tyrannis ist ihrer Natur nach ungesetzliche Verwaltung der Macht. Die praktische Folge des gesetzlosen Zustandes ist der Verlust der Freiheit. Ohne Gesetz keine Freiheit. Nun ist dem Weisen — nach einer Andeutung Hierons — die Freiheit gleichgültig. Auf die Tugend komme es an. Nur wenn Tugend ohne Freiheit nicht möglich ist, wäre die Forderung nach Freiheit vom Standpunkt Xenophons gerechtfertigt.

Straus widmet weiterhin je ein Kapitel den Lebensformen des Tyrannen und des Privatmannes, der Lust und der Tugend, der Frömmigkeit und dem Gesetz. Ein Essay von Alexander Kojève schließt sich an mit einer kritischen Stellungnahme zu Straus. Kojève gehöre zu den wenigen, — sagt Straus, — die des Denkens fähig sind und gerne denken. Dieses Lob findet keine Einschränkung in der etwas hintergründigen, aber unzweideutigen Charakterisierung Kojèves: „... und was seine Achtung vor der Legitimität betrifft, so ist sie nicht verhanden.“

Es war nur billig, daß Straus auf die Einwände seiner Kritiker geantwortet hat. In einer zusätzlichen Studie mit dem Titel: „Noch einmal Xenophons Hieron“ wendet sich Straus vorwiegend gegen Kojève und zu Beginn auch gegen Voegel-

lin. Die Tatsache, daß ein fundamentaler Unterschied zwischen der klassischen Tyrannis und der Tyrannis unserer Tage besteht, bzw., daß die Klassiker sich die gegenwärtige Form der Tyrannis nicht einmal in ihren kühnsten Träumen vorstellen, ist weder ein guter noch ein hinreichender Grund, das klassische Bezugssystem aufzugeben. Denn so sagt unser Autor im Hinblick auf Voegelin: die heutige Tyrannis lasse sich in das klassische Bezugssystem einfügen; sie lasse sich außerhalb eines solchen Bezugssystems überhaupt nicht verstehen. (197). Die Kritik Kojèves beruhe auf einer unzureichenden Würdigung der Utopie. Sonst stimme Straus mit einem wesentlichen Teil von Kojèves Beweisführung nicht überein, wohl aber mit dem Schluß, daß der Philosoph auf den Marktplatz gehen solle, daß der Konflikt zwischen Staat und Philosophie unvermeidlich ist.

Die fesselnden Diskussionen im Anschluß an Xenophons Hieron sind imstande, den Leser hellhörig und wachsam werden zu lassen für die leisen unmerklichen Übergriffe der Macht, in denen die Tyrannis sich anzukündigen beginnt.

E. J. M. Kroker

Wolfgang Nastainczyk, **Makarenkos Sowjet-Pädagogik. Kritische Analyse seiner Kollektivierung (Vergleichende Erziehungswissenschaft und Pädagogik des Auslands, 4. Bd. Hg. v. Leonhard Froese, Marburg — Gottfr. Hausmann, Hamburg — H. Röhrs, Heidelberg — W. Schultze, Frankfurt), Verlag Quelle und Meyer, Heidelberg 1963, 313 S., kart. DM 35,—.**

Es ist erfreulich, daß auch die katholische Theologie sich mit dem Sowjet-Pädagogen A. S. Makarenko, „dieser interessantesten Erziehergestalt unseres Jahrhunderts“ (Froese im Geleitwort), beschäftigt.

Der Autor unternimmt es, nach einer kurzen Einführung in Makarenkos Lebenswerk und pädagogisches Anliegen Erziehungspraxis und Erziehungstheorie dieses Mannes darzulegen. Er bezeichnet sie als „Kollektivierung“ und sieht ihre Quelle im pädagogischen Eros, das stets die innerste Triebkraft seines pädagogischen Tuns und Wollens geblieben ist. Aus der ihm eigenen erzieherischen Intuition kam es ihm darauf an, „seine Schüler einer sich selbst überlassenen Unkontrolliertheit zu entreißen“ (S. 44). Dies erfolgte zuerst (ab 1920) in einer „Kolonie für minderjährige Rechtsverletzer“, die sehr bald und bewußt „Gorkij-Kolonie“ genannt wurde, dann (ab 1927—1935) in der „Jugendkommune F. E. Dzerzinskij“. So kam Makarenko zur Wertschätzung täglicher harter Arbeit als Erziehungsmittel, zur Anwendung militärisch straffer Zucht und zu seiner „Kommandeur-Pädagogik“. Zu Makarenkos pädagogischen Mitteln gehörte auch die kollektive Lenkung der Freizeit; ebenso



gab es eine kollektive Durchdringung erzieherischer Gespräche; ja sogar die Bestrafung war Angelegenheit des ganzen Jugendkollektivs. Die Funktion der Erzieher ging mehr und mehr auf den erzieherischen Einfluß des Kollektivs über, das die Erzieher selbst herangebildet hat, und die selbst wieder nur Glieder des Kollektivs wurden. Das lebendige Kollektiv, seine Arbeit und seine Perspektiven hatten die Erziehungsarbeit zu leisten.

Die Jugendlichen, die zu Makarenko kamen, mußten zunächst zum Kollektiv erzogen werden, waren es doch meist äußerlich verwahrloste und innerlich haltlose, ja auch asoziale junge Menschen. Mag die eine oder andere Methode seines erzieherischen Vorgehens mehr als fragwürdig erscheinen: seiner Umerziehung durch das kollektive Leben, durch Arbeit, liebevolle Gespräche, aber auch rücksichtslose Verhöhnung eines Übeltäters durch das ganze Kollektiv, blieb der Erfolg nicht versagt.

Nastainczyk sieht darin das „Gelingen der Kollektivierung“, die auch in horizontaler Richtung sich auswirkte, in einem enthusiastischen Schwung, der das ganze Kollektiv erfüllte, in einer „bewußten Disziplin“, in höflichem und aufrichtigem Zusammenleben. Es entstand eine neue Lebensauffassung, die Makarenko geschickt auf die von den Sowjets besonders geförderte Technik im Dienste des Aufbaues ihres kommunistischen Staates hinzulenken verstand. Seele des Lebens im Kollektiv Makarenkos blieb die „Parteilichkeit“, vertrauende Bezugnahme auf die Kommunistische Partei, der Gehorsam gegen ihre Anordnungen; dieses innere Verhältnis zur Partei wurde gefühlmäßig unterbaut, führte aber auch zum Haß gegen alle Parteifeinde.

Eine religiöse Erziehung gab es bei Makarenko nur im negativen Sinne: In der Erziehung zum Atheismus; die Jugendlichen wurden zum Dank dafür angehalten, daß sie „der Sowjetstaat von den Göttern befreit hat“; nicht nur Atheisten sollten sie werden, religions- und gottfeindlich.

Dankenswert ist, daß der Autor auch berichtet, daß „das Leben der Kollektive Makarenkos ... doch doppelgesichtiger gewesen“ ist (S. 109). Berechtigt erscheint auch die Bemerkung, es sei kaum anzunehmen, daß ein ehemaliger Schüler Makarenkos, der darüber nachzudenken begann, daß „das Leben nichts wert ist, wenn es ein Stadium, eine Entwicklungsform der Materie ist“, der einzige Zögling war, der auf solche Gedanken verfiel. (S. 109).

Im 2. Teil seiner Arbeit unternimmt es Nastainczyk, den Grundlinien der „kollektiv-erzieherischen Konzeption“ Makarenkos nachzugehen.

Er sieht Makarenkos Pädagogik durch eine dreifache Absage gegeben: an die „deduktive Aussage“, an den „ethischen Fetischismus“ und an die „isolierte Methode“ der bisherigen Pädagogik. (S. 126).

Makarenkos pädagogische Konzeption ist nicht abgeleitet „aus Lehrsätzen benachbarter Wissenschaften wie der Psychologie und Biologie.“ In der Erziehung will alles der pädagogischen Wirklichkeit abgelauscht sein; sie wird daher sehr mannigfaltig und veränderlich, aber auch ganz der Verantwortung des Erziehers anvertraut sein. Dieser muß die uneingeschränkte Freiheit der Auslese unter allen erzieherischen Mitteln haben, derart, daß zur Erziehung eines Kommunisten die gleichen Verfahren anwendbar sein müssen, wie in jeder anderen Erziehung. Und nicht die Auslese ist entscheidend, sondern die „Verknüpfung der Mittel ... ihre Tendenz, und, was die Hauptsache ist, ... jene Forderungen, die nicht von der Pädagogik, sondern von der Politik aufgestellt werden, aber mit der Pädagogik organisch verbunden sind“ (S. 127).

Nastainczyk macht hier die Grundstruktur der Pädagogik Makarenkos sichtbar, die hervorgegangen ist aus einem starken pädagogischen Eros Makarenkos, aus seiner erzieherischen Tätigkeit und aus einer ständigen Ausrichtung aller erzieherischen Maßnahmen auf die Zielsetzung der kommunistischen Ideologie: auf den „neuen Menschen“.

Diesen neuen Menschen, den kommunistischen Menschen, zu bilden, war von Anfang an für Makarenko praktisches Erziehungsziel; daher auch die Einheit zwischen Erziehungstheorie und Erziehungsmethode. So kennt Makarenko auch fast mechanisch wirkende Erziehungsmethoden, durch die „sehr viele Details in der menschlichen Persönlichkeit und im menschlichen Verhalten mit der Stanzmaschine serienweise hergestellt werden kann“, neben einer erzieherisch-„individuellen“ Bearbeitung durch einen hochqualifizierten Meister, einen Menschen mit goldenen Händen und scharfen Augen“ (S. 128).

Für Makarenko ist der Sowjetmensch wesentlich „Kollektivmensch“, dessen typische Eigenschaften die des Arbeiters, des Kämpfers und des Staatsbürgers sind, jedoch immer im Kollektiv.

Deshalb fordert er die Erziehung im Kollektiv eines Jugendheimes. Dabei sind die „Perspektiven“ des Lebens und der Arbeit von größter Wichtigkeit. Von der Schule fordert Makarenko die Lösung aus ihrer Isolation vom kommunistischen Leben; für ihn ist sie zuerst Stätte politischer Erziehung. Die Familie ist in allem der Sowjetgesellschaft verantwortlich, bis hinein in die intimsten Beziehungen; sie hat nicht „Ausschuß statt guter Produktion“ zu liefern.

Im 3. Teil seiner Arbeit unterzieht der Autor das Werk Makarenkos zunächst einer Analyse.

Im Inhalt von Makarenkos Erziehungswerk anerkennt Nastainczyk „eine Reihe neuer, zum Teil ungewöhnlicher Wege“ (S. 204), wovon manches „in seiner Überzeugung, seinem Wagemut wurzelt“; insbesondere hat Makarenko „den zuletzt eindeutig industriell-polytechnischen Stil sei-



ner Erziehungsarbeit systematisch entwickelt“ (S. 205). Neu für die damalige Zeit in Rußland war die Koedukation, die gegenseitige Bezogenheit von Arbeits- und Schulleben. Seine pädagogische Konzeption ist Ausdruck von Schöpferkraft und Wagemut; ihre Quelle ist — so Nastainczyk — seine „konsequente und absolute Innerweltlichkeit“, die auch zum militanten Atheismus führt, pädagogisch zum atheistischen Humanismus.

Eine Erörterung über die Herkunft der geistigen Wurzeln hält Nastainczyk für „noch schwieriger“ (S. 211).

Ihr Gepräge erhielt sie durch die kommunistische Ideologie; doch macht Nastainczyk aufmerksam, daß Makarenkos Schriften keine „umfassende Vertrautheit“ mit deren Klassikern aufweisen; eine direkte Ableitung „ganz aus den politisch-pädagogischen Grundsätzen von Marx, Lenin und Stalin“ ist nicht möglich (S. 225). Makarenkos Kommunismus ist „nicht marxistisch im wissenschaftlich-theoretischen Sinn“; er ist „persönlich und ursprünglich, gleichwohl aber parteiergeben“ (S. 226). Makarenko war Kommunist „aus ethisch-pädagogischen Gründen“ (S. 227), aber seine eigene kommunistische Überzeugung entspricht der Parteiideologie.

Mit vollem Recht stellt dann der Autor die Frage nach der Entwicklung und Echtheit Makarenkos' kommunistischer Überzeugung (S. 242). Er widerspricht hier der These (zuletzt dargestellt in Froeses Ideengeschichte, 2. Aufl. S. 220) von einer nicht von der kommunistischen Idee abgeleiteten pädagogischen Selbständigkeit Makarenkos, hält aber Makarenkos Pädagogik doch für „strukturell kommunistisch“ (S. 244).

In seiner *Kritik an Makarenkos Kollektivierung* beginnt der Autor mit dessen Mißbrauch und Mißverständnis der Pädagogik und deckt daher zunächst „pädagogische Verfehlungen und Wesensirrtümer der Kollektivierung“ auf, in denen der Mißbrauch und das Mißverständnis der Pädagogik begründet sind.

Makarenkos Werk ist „kollektivistische und kommunistische Sowjetpädagogik“ und fordert als solche „grundsätzliche und schärfste Kritik heraus“ (S. 251). Diese Stellungnahme begründet dann der Autor recht ausführlich (S. 251—267).

Zunächst weist er auf, wie Makarenko am Zögling als Materialobjekt sich vergeht „durch falsche Wertung und Behandlung.“ Im Erzieher sieht Makarenko zu sehr nur „den Organisator“, den „Diktator“, den „Ingenieur“. Die Beziehung zwischen Erzieher und Zögling ist ganz auf das utopische Ziel, auf das Kollektiv ausgerichtet, ist versachlicht; und die „Erfolge“ waren „Fassaden kommunistischer Persönlichkeiten“ (S. 255).

Zur gleichen Ablehnung kommt der Autor hinsichtlich Makarenkos Sozialpädagogik, da sie sich weder des Einzelnen annimmt, noch ihm Schutz gewährt. Für ihn gilt nur „der erhoffte oder er-

wiesene kollektive Nutzwert des Einzelnen oder einer bestimmten Eigenschaft an ihm“ (S. 259).

In einem „philosophisch-theologischen Schlußwort“ deckt der Autor die „falsche Einschätzung des Menschen als Person und als Sozialwesen“ auf, weil „eine mit pädagogischen Maßstäben allein vollzogene Kritik an Makarenkos Kollektivierung . . . vielerorts über sich hinaus“ deutet (S. 268). „Den wesentlich verfehlten Aufbau“ sieht der Autor gegeben in der Stellung des Menschen im und zum „Kollektiv“; diese ist für ihn „ganz apersonal, ja antipersonal strukturiert“; denn Makarenko läßt nicht gedeihen, was Person macht, er verkürzt die Individualität und entpersönlicht den Menschen.

Die ganze Abwegigkeit der Kollektivierung Makarenkos gründet in seiner Offenbarungsfremdheit. Er verneint ganz radikal die Wirklichkeit Gottes; damit muß er zu einer falschen Bezugsbestimmung des Menschen zur Welt kommen, sie einerseits überbewertet, mystifiziert und vergötzt, jedoch andererseits sie in sich beläßt und damit entwertet.

Es ist dem Autor zu danken, daß er es unternommen hat, als katholischer Theologe das pädagogische Lebenswerk Makarenkos eingehend zu untersuchen; diese Studie hat gefehlt. Mit immensem Fleiß hat er die umfangreiche Makarenko-Literatur befragt, insbesondere Makarenko selbst. Die Darstellung ist bei aller wissenschaftlichen Akribie verständlich; die Meinung des Autors wird überzeugend deutlich.

In seinem Schlußurteil spricht Nastainczyk Makarenkos Erziehungspraxis und Erziehungstheorie die Bezeichnung „Pädagogik“ ab, weil ihr „die Offenheit für die aller Weltwirklichkeit gerechtwerdende, offenbarungsbestimmte Daseinsdeutung“ fehlt. Hier sei jedoch eine grundsätzliche Frage an die Arbeit gerichtet: Ist ein Erziehungssystem wirklich keine Pädagogik, wenn und weil ihm dieser Bezug fehlt? Kann nicht auch Erziehung zur nur-menschlichen Vollendung Pädagogik sein? Gab und gibt es außerhalb der offenbarungsbestimmten Daseinsdeutung keine Pädagogik? Gibt es nur eine „paedagogia perennis?“

Wenn wir mit dem Urteil des Autors über Makarenkos pädagogisches Werk dennoch übereinstimmen, dann deshalb, weil sie uns als eine Pervertierung der Pädagogik in eine antipädagogische, weil antipersonale, kollektivierende Zwangsjacke für das gesamte menschliche Dasein erscheint.

J. Rabas

Gabriel Garonne, **Der Glaube als Mitte der Erziehung**. Patmos-Verlag Düsseldorf 1963. 146 Seiten, kart. DM 9,60.

Vorliegende Schrift des Erzbischofs von Toulouse ist hineingestellt in die zähen und heftigen Auseinandersetzungen um die katholische Schule und verliert auch für deutsche Verhältnisse nicht



an Bedeutung, denn es geht dem Verfasser „um jene zentralen Gedanken, die über alle Grenzen der Länder hinweg für jede echte Erziehungsarbeit bestimmend sein müssen“, um „die eigentliche und letzte Begründung der katholischen Schule, ... die Begründung aus dem Glauben an den lebendigen Gott und an das Evangelium Christi“. Mit diesen Worten führt der Bischof von Aachen, Johannes Pohlschneider, das Büchlein beim deutschen Leser ein, in der Hoffnung, daß es „helfen möge, den Glauben durch den adeligen Dienst des Erziehers in eine neue Zukunft hineinzutragen.“

Weil „in den Augen der meisten Zeitgenossen ... Gott offenbar zu einem Eindringling in die Schule geworden“ ist, die ihn „unter das allgemeine Recht stellen“ und damit aus der Schule vertreiben, unternimmt es der französische Autor, die Selbstverständlichkeit eines vom Glauben geprägten Unterrichts aufzuzeigen, um dann daraus die Ausbildung der Lehrer abzuleiten, sie vom Glauben zu prägen, ohne der Natur Gewalt anzutun.

Im 1. Teil seiner Schrift geht der Autor der Frage nach: „Was heißt: An Gott glauben?“ und kommt zu dem Ergebnis, daß „im Verständnis des Durchschnittsmenschen von heute ... der Glaube bestürzende Züge“ aufweist. Es fehlt ihm die Verleblichung, und doch sieht der Autor darin „die Berufung unseres Jahrhunderts, einen lebendigen Glauben zu verleblichen unter noch verhüllten Lebensbedingungen, in einer Welt, die von Grund auf neu ist“ (S. 13); daher stammt „die Zerbrechlichkeit des Glaubens“, dessen Schwäche und Dürftigkeit im Mangel einer „Resonanz in der Tiefe der Geister“ sich erweisen, in seiner wichtigsten Dimension. Der Glaube, auch im Bewußtsein eines Gläubigen, ähnelt oft einem, wenn auch „edlen und geheimnisvollen“ Meinen.

Den Testfall dafür bietet dem Autor „das Verständnis des christlichen Unterrichts“ (S. 14), das es ruhig hinnimmt, daß „die kleinen Getauften in einer Atmosphäre erzogen werden, die man ... in Bezug auf Gott sterilisiert hat“ (S. 15), weil „Gott kühn zu einem Objekt neben anderen“ gemacht wurde, und bedenkt nicht, daß das Gott nicht sein kann. Wo Gott eben nicht „Quelle, Grund und Ziel allen Seins“, auch des Unterrichts, ist, wo die Vorstellung im Kind entstehen muß, Geschichte und Wissenschaft haben mit der religiösen Unterweisung nichts zu tun, dort „tief in der Seele, da, wo die Tatsachen tiefere und dauerhaftere Spuren hinterlassen als die besten Vorträge, wird Gott klassifiziert als ein Objekt unter anderen“. Er wird dann überflüssig und abgeworfen wie eine Last. „Sogar mit Recht! Denn das war Gott nicht!“ (S. 15). Weil dem Glaubensbewußtsein so oft „die wesenhafte Transzendenz der Idee Gottes“ fehlt, kommt es so oft zu einer „Religion ohne Tiefe“, zu einem „Christentum ohne Boden“, zu einem „Glauben, dem Gott fehlt“ (S. 16). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer

„ganzheitlichen christlichen Unterweisung und Erziehung“.

Im 2. Teil seiner Schrift verweist der Autor auf die Schwierigkeit einer Schule aus diesem Geiste. Und doch muß von einer christlichen Schule gefordert werden, daß in ihr der Glaube die Seele des gesamten schulischen Lebens ist und zugleich Freiheit, Ungezwungenheit und Offenheit ihr echte Vollendung sichern.

Eine solche Schule stellt hohe Anforderungen an den Glauben des Lehrers, der stets verfügbar und geschmeidig genug sein müsse, um im Unterricht „die verschiedenen Welten zu beseelen“ (S. 28). Daraus ergibt sich für den Lehrer die Notwendigkeit einer Glaubenskultur.

Die Schrift will dazu behilflich sein, indem sie vier Glaubensdimensionen erschließt. Dabei wird aufgezeigt, wie die einzelne Glaubenswahrheit in das Ganze des Glaubens einzuordnen ist (S. 33—39); die „geschichtliche Dimension des Glaubens“ zeigt einen heilsgeschichtlichen Aufbau der Kirchengeschichte (S. 40—52). Die „liturgische Dimension“ verdeutlicht die Bedeutung der Liturgie für das Glaubensleben des Lehrers, indem ihr Einfluß auf die religiöse Formung des Kindes aufgezeigt wird als Zugang zum „Milieu der Kirche“, als „Eingliederung in die Kirche“.

Die „moralische Dimension“ des Glaubens läßt das christliche Leben aus dem Dogma erstehen (S. 60—65).

Im 3. Teil, der den Glauben in die „Mitte der erzieherischen Arbeit“ stellt, versteht es der Autor ausgezeichnet, die große Einflußnahme des Glaubensklimas darzutun, das nicht nur für das Kind so wichtig ist, sondern auch für den Lehrer selbst; nur ein solches Glaubensklimate bewahrt auch vor einer doppelten Erziehung: einer, die gegeben wird und einer, die „geschieht“. Und mit diesem geistlichen Leben wird auch das geistige verknüpft sein müssen, ohne daß dabei die strikte Trennung der Ordnungen verwischt werde; aber das geistige Leben muß „auf die Ebene Gottes und des Lebens in Gott hinaufgehoben“ (S. 81) werden. Daher ist immer wieder zu versuchen, die Teilwahrheiten menschlicher Erkenntnis auf ihren letzten Ursprung zurückzuleiten. Auch für einen deutschen Leser wird es reizend sein, wie an Hand eines französischen Philosophen (Goblot) „der wissenschaftliche Geist ... eine Form der Gottesliebe“ sein kann (S. 82).

Wie kann dieses Glaubensklimate in den profanen Fächern spürbar gemacht werden? Dadurch, daß aus dem übernatürlichen Klimate, überall dort, wo eine echte Gelegenheit sich ergibt, auch von Gott in den profanen Unterrichtsfächern gesprochen wird, daß ihre geistigen und moralischen Werte herausgestellt werden, und dadurch, daß immer „Ehrfurcht vor den Realitäten“ vorhanden sei.

Und es ist von Interesse, wie nun der Autor die Mathematik, die Naturwissenschaften, Literatur,



Geschichte, Geographie, Philosophie durchgeht, um überall den Glauben anwesend sein zu lassen (S. 89–113). Wirklich aufschlußreich ist z. B., wie schon der Lese-Unterricht im Gewand der Sprache „einen Geist in Austausch mit einem anderen Geiste“ versetzt und damit „den Empfang des Wortes Gottes“ bereitet. Wertvoll ist auch, was über den Philosophie-Unterricht vorgelegt wird, der „keine Philosophie ins Leere“ sein darf, vielmehr der „tiefen Einheit alles Unterrichts“ dienen muß.

Einen eigenen Abschnitt widmet der Autor der „Freiheit in der Erziehung“ innerhalb einer christlichen Schule. In der Freiheit sieht er „die beste Sicherung . . . gegen die Gefahr der falschen Probleme“, die einer Erziehung aus dem Glauben entgegengehalten werden.

Die Freiheit wird eingebettet vorgebildet gesehen in der menschlichen Freiheit Christi; sie ist, wie auch diese, wesentlich abhängig von der Liebe. Daher gibt es für den Christen keine Freiheit, die nicht „gemäß Jesus Christus und in Jesus Christus“ ist (S. 120). Neben dieser Freiheit gibt es Freiheiten, die „Mittel im Dienst der Freiheit“ sind wie diese „im Dienst der Liebe“. Dem Autor ist dies ein Schlüssel für das Problem: Erziehung und Freiheit; es ist ihm ein Erziehungsziel, „beständig die Neigung und den natürlichen Hang zur Freiheit in der Seele des Kindes aufzufangen und zu führen: von den Freiheiten zur Freiheit, von der Freiheit zur Liebe“; diese ist ständig „in den Mittelpunkt vom Kind selbst zu stellen“ (S. 122).

Von Glaube und Liebe ist die Hoffnung nicht zu trennen und daher auch in der Erziehung wirksam zu machen, zunächst in der Nachahmung des Lehrers; und das Kind in seiner Gewissens- und Geistesbildung, und zwar im Kontakt mit dem Lehrer, auch im Abstoßenden einer Opposition gegen diesen. Daher fordert der Autor, daß „der Schüler an seinen Lehrer glauben könne(n)“ (S. 128). „Das ist die tiefe, die unerbittlich beängstigende Frage, die der Schüler seinem Lehrer stellt, auch wenn er sie nicht ausspricht“, ob er diese Hoffnung unter Beweis stelle.

Die Hoffnung wird sich in einer Erziehung aus der Mitte des Glaubens auch darin auswirken, daß der Erzieher an den Schüler glaubt, worauf dieser ein Recht hat (S. 135). Trostvolle Gedanken sagt hier der Autor jedem Erzieher, wo „die menschlichen Gründe, mutlos zu werden, überwiegen“; sie sind geschöpft aus dem Glauben und beflügeln den inneren Schwung des Lehrers und des Kindes.

Es ist eine ernste und doch auch ermunternde Abhandlung, die in schlichter Weise tiefe Gedanken über den Glauben in der Erziehung vorträgt, zugleich aber auch den Glauben in der Erziehung verwirklichen hilft. Die Ausführungen richten sich wohl zunächst an unsere katholischen Lehrerinnen und Lehrer; jedem Priester werden

sie für seine Arbeit Hilfe sein, ist doch alles priesterliche Mühen irgendwo Erziehung auf Christus hin.

J. Rabas

**Botschaft und Lehre. Die Christusverkündigung in der Schule.** Vorwort von Georg Hansemann, Verlag STYRIA Graz—Köln—Wien 1963, 106 S., brosch. DM 6,80.

Unter dem Titel „Botschaft und Lehre“ begann das Katechetische Institut der Universität Graz mit der Veröffentlichung einer neuen katechetischen Reihe. Es soll der Versuch unternommen werden, die großen Möglichkeiten des Religionsunterrichts zu nutzen, um aus der Lehre die Botschaft herausklingen, vom Unterricht zur Verkündigung zu gelangen, sie Kinder unserer Zeit zu Hörenden und zu Glaubenden werden zu lassen.

Im vorliegenden 1. Heft sind die Referate von H. Kahlefeld, K. Tilmann und G. Hansemann enthalten, die beiden ersteren sind Niederschriften, mit Wissen und Erlaubnis der Autoren angefertigt, von diesen jedoch nicht korrigiert und nicht autorisiert; die Referate wurden auf der gesamt-österreichischen Tagung in Graz 1962 gehalten.

H. Kahlefeld geht in seinem 1. Referat „Christus als Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung“ zunächst von einer summarischen Zusammenfassung von vier geschichtlich faßbaren Tatsachen im biblischen Bericht aus: von der Tatsache seiner prophetischen Verkündigung, seinem Untergang, dem Ostergedanken seiner Anhänger an den Auferstandenen und von ihrem Bewußtsein, daß alle Messias-Erwartungen in ihm Erfüllung gefunden haben. In einer geschichtlichen Untersuchung und kritischen Unterscheidung skizziert dann Kahlefeld, ebenso kurz und programmatisch, was sich aus dem Ablauf des geschichtlichen Geschehens um Jesus über die darin wissenschaftlich greifbaren Feststellungen hinaus an Erschließungen und Offenbarungen eröffnet. Es ist zunächst die Verkündigung vom Reiche Gottes, in Worte gefaßt, die den Zuhörern Jesu aus der Kenntnis der alttestamentlichen Verheißungen verständlich sein mußten. Sie hören diese jedoch nicht nur von Jesus verkündet, sondern sehen sie in ihm verwirklicht, gerechtfertigt durch die Auferweckung und vollendet in der Geistsendung.

Im 3. Teil seines Referats zeigt Kahlefeld, wie „die zutage getretene Wirklichkeit sprachlich ausgedrückt, genauer: wie sie in vorbereitete und bewährte Ausdrücke und Formeln verkündigungstechnisch gefaßt“ wurde. Es ist der Messias-Titel, von den Schülern und Anhängern ihm zuerst zuerkannt, die Funktion der Heilsgestalt, an der das Heil gewonnen oder verloren wird.

Kahlefeld zeigt dann, wie dieser Messias-Titel in der apostolischen Verkündigung herausgestellt wurde, um „die Wahrheit Gottes ins Licht zu setzen“, wobei zwei Phasen unterschieden wer-



den: die der Verborgenheit und äußeren Machtlosigkeit während seiner geschichtlich-irdischen Wirksamkeit und die der Herrlichkeit.

Schließlich zeigt Kahlefeld im 4. Teil seines Referats, wie dieser Messias-Glaube durch die früheste Verkündigung glaubenserfüllten Ausdruck annahm in der Akklamation „Kyrios“, in der Beibehaltung der von Jesus selbst gebrauchten Bezeichnung „Menschensohn“ und im sinnerfüllten Bild vom „Knecht Gottes“.

Durch Paulus und Johannes sieht Kahlefeld diese messianische Thematik dann zur „Höhe der ganz zu sich selbst gekommenen christlichen Verkündigung“ geführt im Glauben an Jesus als den „Einzigsten“, im Aufblick zum Erhöhten und im Vertrauen auf den „Lebendigen“, „konzentriert auf die wesentlichen Züge des messianischen Themas“.

So gibt Kahlefeld hier ein Strukturgefüge kerygmatischer Christusverkündigung; die Besinnung darauf wird jedem Religionslehrer helfen, seinen Unterricht verkündigungsgerechter werden zu lassen.

Für die Praxis ist theologisch bedeutungsvoll, was Kahlefeld in einem kurzen Anhang über die Einordnung der Passion in Jesu Prophetenamt und ihre Motivierung aus der Liebe Gottes und Freiheit Christi sagt.

Georg Hansemann erörtert in religions-psychologischen Erwägungen „Zugänge und Schwierigkeiten bezüglich der Christusverkündigung beim Schulkind der Gegenwart“.

Im Hinweis auf die Schwierigkeiten zeigt Hansemann die Hindernisse einer personalen Glaubensrealisierung auf, wie sie aus dem Inhalt der Christusverkündigung selbst kommen. Was damals für Christi Leben und Lehren äußerer Rahmen war, ist dem Kind der Gegenwart weithin äußerlich und innerlich fremd geworden. Was Jesus in eine agrarische und patriarchalische Welt eingebettet hat, findet im Kind keine Resonanz; und auch das Zeichen- und Bildhafte bleibt ihm innerlich nur schwer zugänglich. Auch die Christusgestalt selbst erscheint ihm fremd; die Kinder unserer Zeit haben nicht mehr die damals anders bewußten Bilder vom „Herrn“, vom „König“, vom „Freund“ in sich.

Daneben sieht aber Hansemann auch die Schwierigkeiten, die vom Kinde selbst herkommen. Wenn wir mit Hansemann davon ausgehen, daß Katechese Dienst am Glauben und Glauben doch ein personaler Akt sein muß, so ist Hansemann durchaus zuzustimmen, daß auch ein Kind, und zwar schon im vorschulpflichtigen Alter, solcher personalen Entscheidung, d. h. persönlicher Willensakte eigener Entschließung fähig ist, daß es aber andererseits darin behindert wird „von der Atmosphäre kollektivistischen Denkens“. Diese Hemmnisse werden noch verstärkt durch die Schwierigkeiten, wie sie aus den Akten perso-

nen Glaubens selbst, aus Glaube, Hoffnung und Liebe, entstehen.

Hansemann deckt aber auch Zugänge auf, die zum Glauben führen. Da er die psychologischen Gegebenheiten darlegen will, streift er den theologischen Gesichtspunkt nur kurz, erinnert jedoch dabei an die so nötige Aktivierung der theologischen Tugenden durch Gebetserziehung, Führung zum liturgisch-sakramentalen Leben und eine profane Lebensgestaltung im Geiste und Auftrage Christi.

Was Hansemann über die Verkündigung an die Schulanfänger hier darlegt, verdient sehr aufmerksame Beachtung, weil er hier die pastoral-katechetischen Folgerungen aus der allgemein festgestellten entwicklungs-psychologischen Verzögerung zieht und auf die „ganz große Möglichkeit“ für den Religionsunterricht im ersten Volksschuljahr auf Grund des Gesetzes der Dauerhaftigkeit des ersten Eindrucks. Die kurzen Hinweise auf die „Aufnahmefähigkeit für die Christusbotschaft“, auf die „Antwort auf die Christusverkündigung“ und die „Christusverkündigung im ersten Schuljahr“ selbst geben ein anderes Bild von der Bedeutung des Religionsunterrichts an unsere Erstkläßler, als es leider noch allzu oft zur Richtschnur katechetischen (Nicht-) Bemühens gemacht wird. Aber auch für eine psychologisch richtige Gestaltung unseres Unterrichts in der Mittel- und Oberstufe unserer Volksschulen weiß Hansemann Wege aufzuzeigen.

K. Tilmann zieht dann in seinem Referat: „Die Christusverkündigung in der Katechese“ die katechetischen Konsequenzen aus den bibeltheologischen Darlegungen Kahlefelds.

Tilmann geht es darum, wesentliche Punkte des Inhalts und der Methode des Religionsunterrichts neu in den Blick zu fassen, um so vielleicht zu fruchtbareren und besseren Lösungen kommen zu können.

Programmatisch kurz weist Tilmann darauf hin, daß unsere Glaubensverkündigung ein organisches Ganzes sein muß, Botschaft von einem Ereignis zu unserem Heile mit Christus als lebendigem Mittelpunkt.

In kurzen Darlegungen, die von jedem Praktiker immer wieder überlegt werden wollen, geht er dann der Frage nach, wie die Christuslehre in den verschiedenen Altersstufen behandelt werden soll. Es sind Gedanken, die inzwischen im neuen deutschen Katechismus und seit kurzem auch in den beiden Religionsbüchern für die Unter- bzw. Mittelstufe der Volksschule Gestalt angenommen haben. Das macht jedoch die Lektüre dieser Ausführungen nicht weniger aktuell, ja, sie kann den inneren Gedankenreichtum und die Richtung des eingehaltenen Weges besser sichtbar machen. Der Beachtung in der praktischen Arbeit des katechetischen Alltags wert, ist, was Tilmann über falsche und richtige Christozentrik sagt.

Alles katechetische Mühen will Tilmann mit



Recht eingebettet sehen in die Jugendgemeinschaft, weil Kirche Gemeinschaft ist und Jugend des Gemeinschaftserlebnisses bedarf; daher aber die Forderung, daß unsere katechetischen Bemühungen hinführen zum Gottesdienst lebendiger Gemeinschaft in der Huldigung des ewigen Gottes und in der Sorge um das „Leben“.

Hansemann gibt dann noch „das Stundenbild der kerygmatischen Katechese“, aus dem das existenz-anthropologische Mühen um den Glauben im Kinde sichtbar hervortritt.

Mit diesem ersten Heft hat das Katechetische Institut in Graz einen guten Start gemacht, hinein in die Suche nach einem möglichst guten Weg der Glaubensverkündigung. Es kann erfahrenen Praktikern und jungen Anfängern richtungweisend dienen.

J. Rabas

Robert Stupperich, **Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde**, Bd. VI, 1963, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 192 Seiten.

Mit dem Band VI hat das Jahrbuch „Kirche im Osten“ seinen Verlag gewechselt. Während die vorhergehenden Bände im Evangelischen Verlagswerk Stuttgart erschienen, kam der VI. Band bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen heraus. Der Wechsel brachte eine begrüßenswerte Vergrößerung des Druckspiegels mit sich. Dem Anliegen, historische Forschung mit aktueller Berichterstattung zu verbinden, blieben die Studien auch in der neuen äußeren Gestalt treu.

Der Beitrag von Ernst Hammerschmidt: „Die Kirche in der Bekenntnisschrift des Metrophanes Kritopoulos“ beleuchtet einen Ausschnitt der Beziehungen zwischen westlich protestantischer Theologie und östlich orthodoxer Theologie zur Zeit der Gegenreformation. Ein Vergleich zwischen der angesehenen Confessio Orthodoxa des römisch-katholisch beeinflussten Petrus Mogila und der hier untersuchten protestantisierenden Confessio zeigt, daß auch der orthodoxen Theologie ein großer Spielraum für die verschiedenen Akzente bekannt ist. Die Klassifizierung der Sakramente in Sakramente im engeren Sinn (Taufe, Abendmahl und Buße) und in Sakramente im weiteren Sinn (Firmung, Ehe, Priesterweihe und Krankensalbung), wie auch das völlige Übergehen der apostolischen Sukzession bei der Behandlung der Merkmale der Kirche ist ohne den Einfluß der protestantischen Freunde des Autors aus seiner Studienzeit in Wittenberg, Tübingen, Altdorf, Straßburg und Helmstedt nicht zu erklären.

Während drei weitere Aufsätze der praktischen Tätigkeit der orthodoxen und der evangelischen Kirche gelten — Claire Louise Claus, Probleme der religiösen Erziehung in den russischen Schulen des 19. Jahrhunderts; Werner Günther, Die Russisch-orthodoxe Kirche in Deutschland am

Vorabend des Ersten Weltkrieges; Robert Stupperich, Aus der Wirksamkeit D. Hermann Daltons in St. Petersburg — wenden sich die Untersuchungen von Georg Wild und Paul Wrzecionko der Lehre zweier osteuropäischer Sekten zu. Georg Wild vertritt die These, daß der Name „Bogumili“ als Ausdruck des Selbstverständnisses der mittelalterlichen Sektenkirche“ (Titel des Aufsatzes), deren Mitglieder sich für Menschen hielten, die Gott lieb sind, zu verstehen sei und nicht von der Person des bulgarischen Priesters Bogumil abgeleitet werden könne. Der Autor kann seine These durch zahlreiche Analogien erhärten. Bei allen verwandten Bewegungen, wie den „Ijudi bozji“ in Bosnien und den „Katharern“ in Frankreich, wurden die symbolhaften Namen nicht von Einzelpersonen, sondern von der Gemeinschaft selbst auf der Grundlage ihres Selbstverständnisses geschaffen“ (S. 29).

Paul Wrzecionko führt uns mit seinem Beitrag „Die Theologie des Rakower Katechismus“ nach einer Darstellung der theologiegeschichtlichen Zusammenhänge in das Wesen des polnischen Unitarismus ein. Schon die Vielzahl der Namen für seine Anhänger zeigt die Vielgliedrigkeit dieser Bewegung an: Antitrinitarier (nach den verschiedenen Strömungen auch: Unitarier, Dytheisten und Tritheisten), Sozinianer (nach Fausto Sozzini, gest. 1604), polnische Arianer und Christianer. Ihr theologisches Zentrum, dessen Anziehungskraft weit über die Grenzen Polens hinausging, war das kleine Städtchen Rakow bei Sandomierz. Die Rakower Theologie verstand sich als konsequente Weiterführung der von den Reformatoren eingeleiteten theologischen Bewegung. In ihr werden schon Gedanken entwickelt, die erst im Rationalismus voll zum Zuge kommen. Der geistesgeschichtliche Ort dieser Theologie liegt demnach zwischen Reformation und Rationalismus.

Aufsätze, Chronik und Bibliographie dieses Bandes bieten wiederum interessante Aspekte des osteuropäischen kirchlichen Lebens in Vergangenheit und Gegenwart. Sie beziehen sich jedoch fast ausschließlich auf die nichtkatholische Christenheit. Diese Beschränkung muß besonders in der Chronik als Mangel empfunden werden. Dies gilt vor allem für die Berichte aus jenen Ländern Osteuropas, in denen die katholische Kirche die größte Glaubensgemeinschaft bildet. Nicht nur der katholische Leser wird sich deshalb dem im Vorwort ausgedrückten Bedauern, „daß der vorliegende Band noch immer nicht die Mannigfaltigkeit erreicht, die dem Herausgeber als Endziel vorschwebt“, anschließen. Dieser Hinweis möchte aber keineswegs das Verdienst dieser Veröffentlichung in Frage stellen.

Ad. Hampel

Kurt Rabl, **Das Selbstbestimmungsrecht der Völker — Geschichtliche Grundlagen und gegenwärtige Bedeutung**. Bergstadtverlag Wilh. Gottl.



Korn, München 1963, 276 Seiten, kart. DM 14,20.  
Leinen DM 19,80.

Das Selbstbestimmungsrecht der Völker in der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten 1776 zuerst politisch angewendet, in den 14 Punkten des Präsidenten Wilson erneut ausgesprochen und von Präsident Kennedy in seiner Rede vom 20. Sept. 1963 auch für die Deutschen bestätigt, findet hier eine wissenschaftliche Darstellung. Wenn auch über Wesen und Inhalt des Selbstbestimmungsrechtes in dieser Arbeit von Dr. iur. Dr. phil Kurt Rabl nur kurze Ausführungen zu finden sind, so ist die geschichtliche Entwicklung desselben um so gründlicher und interessanter dargeboten; ja, die Darlegung der geschichtlichen Grundlagen (wie sie auch der Untertitel ankündigt) bildet das eigentliche Verdienst des fleißigen Verfassers. Wer sich über Inhalt, Wesen und praktische Bedeutung des Selbstbestimmungsrechtes der Gegenwart orientieren will, wird noch den eben erschienen Band I der „Studien und Gespräche über Selbstbestimmung und Selbstbestimmungsrecht“, Verlag Robert Lerche, München 1964, zur Hand nehmen müssen, der einer späteren Besprechung vorbehalten bleiben soll und sicherlich durch die Mitte März 1964 in Königstein stattfindende internationale Völkerrechtstagung weitere Fortsetzung findet.

Bleiben wir heute bei unserer Studie des gleichen Verfassers! Hier erweist sich Rabl als umsichtiger und schreibgewandter Rechtsgeschichtler. Er hat die umfangreiche Literatur aus Ost und West verarbeitet und die gewaltige Stofffülle in gedrängter, exakter Form zur Darstellung gebracht, die sich in ihrer Geschlossenheit als ein Novum erweist. Die der Einleitung folgenden Kapitel lauten: Die Entwicklung bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, Die Entwicklung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges, Der Erste Weltkrieg, Die Entwicklung bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, Die jüngste Entwicklung. In diesen Ausführungen — von der Befreiung von türkischer Fremdherrschaft über die Wilson-Botschaft, die allen Völkern und Volksgruppen (S. 80) ihr Daseinsrecht gewährleisten will, bis zum UNO-Recht — schildert der Verfasser, daß und wie es beim Selbstbestimmungsrecht ursprünglich und primär um einen politischen, nicht um einen juristischen Begriff geht.

Nachdem die geschichtlichen Wurzeln des Selbstbestimmungsrechtes offengelegt sind, geht er weiter zu „Gegenwartsfragen und Zukunftsaussichten“: „Jedes Volk hat das Recht, auf seinem angestammten Gebiet in Einheit sowie in äußerer und innerer Freiheit zu leben; soweit dieses Recht nicht verwirklicht ist, besteht ein dahin zielender Anspruch“. Mit Verdruß bekennt der Verfasser, daß es sich dabei um einen Rechtsgrundsatz handelt, der sich leider noch nicht zu einem klaren Rechtssatz verdichtet hat. Neben der Verfahrens-

frage (S. 149 ff.) drängt auch hier das schwierige Problem nach dem Rechtsträger — letztlich die Frage der Volksgruppe als Rechtssubjekt — noch auf eine Lösung.

Einen weiteren Wert gewinnt Rabls abgewogene Arbeit durch den „Anhang“ (S. 177—223); die hier ganz oder auszugsweise beigebrachten Dokumente und Exkurse enthalten Material, das weithin nur schwer zugänglich ist (z. B. die sowjetische Äußerung zur Selbstbestimmungsfrage vom 20. 8. 1949 oder das Aide-Memoire der amerikanischen für die sowjetrussische Regierung betr. Berlin).

Dem Schrifttumsverzeichnis folgt noch eine Zusammenfassung in englischer Sprache.

Der katholische Rezensent begrüßt die Feststellung des evangelischen Beitrags „Das Selbstbestimmungsrecht in christlicher Sicht (W. Petersmann), daß das Naturrecht biblisch grundgelegt und bestätigt ist. Petersmann braucht den Naturrechtsbegriff für das von ihm so bezeichnete „Erhaltungsethos“, das notwendig ist, um die gefallene Welt notdürftig zu erhalten, damit aus und in ihr die Menschen erlöst werden können.

Die wertvollen, leichtflüssigen Beiträge des Rabl-Werkes sind schlankweg positiv zu werten, darüber hinaus sind sie hochaktuell, ist ja doch die Frage nach dem Selbstbestimmungsrecht eine weltweite Frage geworden. Die wiederholt hervorgehobene Grundsätzlichkeit des Selbstbestimmungsrechtes *aller* Völker mag auch zur Überwindung des dieses Recht mit Füßen tretenden Potsdamdiktats in rechtsordnungsmäßiger Form mithelfen.

K. Braunstein

Hans Christ, *Die Rolle der Nationen in Europa* (Politikum-Reihe, Band 14), J. Fink Verlag, Stuttgart 1962, 71 Seiten.

Diese kleine Schrift erhebt keine wissenschaftlichen Ansprüche. Sie bekennt selbst, daß ihre Gedanken mehr von Gesprächen und Diskussionen mit europäischer Jugend als von der einschlägigen Literatur bestimmt seien. Es geht um die Frage: „Wie und auf welche Weise kann man heute, im Zeitalter der supranationalen Zusammenschlüsse, zum Begriff und zur Wirklichkeit Nation stehen? Wozu verpflichtet sie auch heute noch den Einzelmenschen?“

Nach einer Wesenbestimmung von Volk bzw. Nation und einem kurzen Überblick über die Entstehung der Nationen in Europa (mit dem „Sonderfall“ der deutschen Nation) folgt eine kritische Darstellung des Nationalsozialismus bzw. Faschismus, als der Form des „alten“ Nationalismus. Im Kapitel „Der Nationalsozialismus auf der Anklagebank“ setzt sich der Verfasser mit den von den Kirchen, den Anhängern der dynastischen Ordnung, dem Internationalismus, den Individualisten und Weltbürgern und von der europä-



ischen Einigungsbewegung erhobenen Anklagen auseinander. Er sieht in ihnen Berechtigtes und Unberechtigtes. Nach einem Abschnitt „Wandlungen des Nationalgefühls nach 1945“ und einem Ausblick auf die Rolle der Nationen in einem zukünftigen Europa bilden „einige Folgerungen für die politische Bildung“ den Abschluß.

Der Verfasser will vor allem einer dem nationalen Gedanken gegenüber unsicher gewordenen Jugend dartun, daß das Volk (Nation) und damit auch das Nationalgefühl auch im Zeichen der Integration Europas Daseinsberechtigung haben. „Europa ist keine Alternative zur Nation, sondern eine Ausweitung in eine größere Gemeinschaft.“ De Gaulles Formel vom „Europa der Vaterländer“ kommt dieser Schau entgegen.

Das ehrliche Bemühen des aus dem nationalen Lager kommenden Autors, sich mit der Hinterlassenschaft des Nationalismus kritisch auseinanderzusetzen, verdient Anerkennung und Ermunterung. Was das praktische Anliegen betrifft, so wurde dieses auch von Pius XII. bejaht, der 1948 vor Mitgliedern der Union Europäischer Föderalisten erklärte: „Sie (d. h. die Nationen) werden das (d. h. den Zusammenschluß) um so williger tun, als sie nicht in einem übertriebenen Streben nach Gleichförmigkeit zu einer unnatürlichen Nivellierung gezwungen werden, zumal die Achtung vor der kulturellen Eigenart der einzelnen Völker wegen ihrer harmonischen Vielfältigkeit leichter und sicherer zu einer Einigung führen würde.“

Bei den theoretischen Überlegungen bleibt jedoch einiges unklar bzw. in den Konsequenzen nicht genügend bedacht. Welcher Art soll die *Bindung* des Einzelnen (und der Verbände) gegenüber dem Volksganzen sein? Rechtlich binden könnte das Volk den Einzelnen nur in *staatlichen* (oder staatsähnlichen) Formen; Staat aber besagt wesensmäßig eine Beziehung zum *Menschen* (ohne Rücksicht auf dessen ethnische Zugehörigkeit). In dieser Schrift kommt aber gerade der Begriff des Menschen und der Menschheit *thematisch* nicht vor. Man wende nicht ein, daß das Menschsein selbstverständlich sei oder daß es den allgemeinen Menschen in concreto nicht gebe — gewiß nicht: jeder Mensch ist irgendwie Volksangehöriger. Dennoch ist er Mensch. Wo das Menschsein aus dem Blick gerät — und sei es auch nur theoretisch —, dort besteht die Gefahr, daß dies in der Folge auch mit den Menschenrechten und der Menschlichkeit geschieht. Gerade die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte sollten uns schon im Begrifflichen zu besonderer Wachsamkeit veranlassen.

Der Verfasser zitiert ferner zustimmend aus der Kieler Erklärung der Deutschen Jugend des Ostens (DJO): „Von der Situation dieser (Volks-) Gemeinschaft sollen das Maß der Freiheit bestimmt und die Bindungen gesetzt werden.“ Hierzu ist zu betonen, daß die *absoluten* Menschenrechte — Leben (außer im Kriegsfall), Gewissens-

(Religions-)freiheit, Unantastbarkeit der Würde der Person (Verbot von Sklaverei und Leibeigenschaft) — unter keinen Umständen und unter keinem Vorwand eines nationalen bzw. staatlichen Notstandes eingeschränkt werden dürfen (vgl. Konvention des Europarates von 1950, Art. 2, 3, 4, 7, 15). Ungenügend wäre eine Überwindung des alten Nationalismus, soweit diese nur davon ausginge, daß die technisch-wirtschaftliche Entwicklung dem autonomen Nationalismus inzwischen den Boden entzogen hat. Eine echte Überwindung wird von der metaphysisch begründeten Wertordnung auszugehen haben. A. H.

Alphons Lhotsky, **Österreichische Historiographie**. (Österreich-Archiv.) R. Oldenbourg, München 1962, 236 S., brosch. DM 16,—.

Den Anlaß zu dieser höchst erwünschten Arbeit bot ein Beitrag des Autors im 189. Bande der „Historischen Zeitschrift“, mit dem diese ihr hundertjähriges Bestehen feiern konnte. Der damals gegebene summarische Überblick über die Leistungen der österreichischen Historiographie seit 1800 ist nun zu einem handlichen Buch „herangewachsen“, einer „Geschichte der Geschichte“.

Unwillkürlich wird man an das monumentale Alterswerk des österreichischen Historikers Heinrich Ritter von Srbik „Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart“ erinnert, das in zwei Bänden (München—Salzburg 1950/51) aus gesamtdeutscher Schau die gewaltige Ernte von vier Jahrhunderten deutscher Geistesgeschichte einbrachte. Wie dort, so wird auch hier die Historie der Geschichte unversehens zur Kulturgeschichte, zur Geistes- und Sozialgeschichte. Lhotsky greift weiter zurück als Srbik, zurück bis zu den Anfängen in der Spätantike im frühen 4. Jahrhundert. Dabei muß seine Darstellung naturgemäß gedrängter, stilistisch kurzatmiger sein als Srbiks breit angelegtes Gemälde, das aus seiner viel beachteten und viel besuchten Vorlesung an der Wiener Universität erwachsen war.

Die außerordentlich sorgfältig gearbeiteten bibliographischen Fußnoten werden jedem Benützer des handlichen Nachschlagebüchleins sehr willkommen sein; sie vor allem erfüllen die schlichte Absicht dieses Buches, „den accessus ad auctores zu erleichtern“.

R. Mattausch

**Zwischen Frankfurt und Prag**. Vorträge der wissenschaftlichen Tagung des Collegium Carolinum in Frankfurt/M. am 7. und 8. Juni 1962, herausgegeben vom Collegium Carolinum, Forschungsstelle für die böhmischen Länder. Verlag Robert Lerche, München 1963, 155 Seiten mit 1 Karte, Leinen DM 20,—.

In der Woche vor dem Sudetendeutschen Tag 1962 veranstaltete das Carolinum, die zentrale Forschungsstelle für die böhmischen Länder, in der Frankfurter Johann-Wolfgang-Goethe-Universität eine wissenschaftliche Tagung. Es be-



deutete keine Schwierigkeit, Themen zu finden, die das Verhältnis der alten Reichs- und Krönungsstadt Frankfurt mit Böhmen betreffen, sie bieten sich geradezu an. Gerade darum erscheint die gebotene Auswahl der auf dieser Tagung gehaltenen Vorträge, nunmehr in einem ansehnlichen Band publiziert, besonders glücklich. Ins Mittelalter führte der weit angelegte Vortrag des Münchener Ordinarius Prof. Dr. Karl Bosl, in die enge Verflochtenheit der Stadt Frankfurt mit dem fränkischen Stamm und dem Reich. — Als Karl IV. die für die Erhaltung der Kaiserkrone bei seinem Hause so ungemein wichtige Landbrücke von Prag nach Frankfurt schuf, hatte der Gedanke eines fränkischen Zentralraums mit Frankfurt als Mittelpunkt längst — und leider — mehrfache grundlegende Veränderungen erfahren. Die Landbrücke, ein Konglomerat von Reichsgut, Krongut, Reichspfandschaften, Oberlehenherrlichkeiten, Schirmrechten, Vogteien und Lehen jeglicher Art, ist ein Symbol der sich an die Peripherie verlagernden Machtgrundlage des Reiches gewesen. Hanns Hubert Hofmann hat die einzelnen Bausteine mit Sorgfalt zu einem Gesamtbild zusammengefügt, das einen der eigentümlichsten politischen Pläne des deutschen Hochmittelalters widerspiegelt. — Von ganz anderer Art und in einer völlig gewandelten Welt war das Wirken der sudetendeutschen Abgeordneten im Frankfurter Parlament der Paulskirche, das Friedrich Prinz behandelt, der erst unlängst mit einer sehr eindrucksvollen Biographie des Bauernbefreiers Hans Kudlich hervorgetreten ist. — Mit behutsamer Hand zeichnet Heribert Sturm die vielfältigen Beziehungen nach, die Frankfurts größter Sohn, Goethe, zu Böhmen hatte. Einzig der Beitrag von Ferdinand Seibt über die hussitische Revolution durchbricht den Zauberkreis Frankfurt—Prag. Bei aller Betonung der Notwendigkeit, der reformationsgeschichtlichen Forschung durch die im 19. Jahrhundert zu wenig beachteten sozialgeschichtlichen Aspekte neues Leben zu geben, muß doch die allzu enge Nachbarschaft Seibts mit den heute in der ČSSR unter einseitig kommunistischen Tendenzen überbetonten sozialgeschichtlichen Arbeiten bedenklich stimmen.

R. Mattausch

**Probleme der böhmischen Geschichte.** Vorträge der wissenschaftlichen Tagung des Collegium Carolinum in Stuttgart vom 29. bis 31. Mai 1963 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Band 16, herausgegeben vom Vorstand des Collegium Carolinum, Forschungsstelle für die böhmischen Länder), Verlag Robert Lerche, München 1964, 145 Seiten, Leinen DM 14,50.

Die alljährlich knapp vor dem Sudetendeutschen Tag an dessen jeweiligem Tagungsort abgehaltene wissenschaftliche Tagung des Collegium Carolinum stand 1963 unter keiner so einheitlichen

Thematik wie im Vorjahre. Der *genius loci* in Stuttgart tendierte nach anderen Richtungen: Böhmen lag, anders als für die Reichs- und Krönungsstadt Frankfurt, für die relativ viel jüngere Schwabenmetropole Stuttgart mehr am Rande des Blickfeldes. Für die Tagung selbst lag darin die Möglichkeit einer freien thematischen Gestaltung. — Eine Konfrontierung von historisierender Dichtung und historischer Wirklichkeit kann nur gelingen, wenn, wie bei einer Untersuchung über König Ottokars Glück und Ende, der Spürsinn des Historikers mit dem Fingerspitzengefühl des Germanisten vereint auftreten. Ferdinand Seibt beherrscht beides in einem so hohen Maße, daß seine Studie geradezu ein Musterbeispiel ihrer Gattung ist. — Dagegen ist es Ingrid Matison in ihrer kurzen Studie über den „Hussitenkönig“ Georg von Poděbrad in seiner Zeit nicht gelungen, Wesentliches dem Bilde hinzuzufügen, das seit Adolf Bachmanns großen Arbeiten aufgerichtet ist. — Heribert Sturms Studie über den erzgebirgischen Bergbau im 16. Jahrhundert wiederum erweist den großen Kenner der Materie. Nur wenige Jahre umfassen den in schwindelnde Höhen führenden Aufstieg und den jähen Niedergang Joachimsthal, seines Bergbaus, seiner Münze, seiner kulturellen Bedeutung inmitten einer wildbewegten Zeit. — Von friedlichen Zeiten handelt der bis in seine Einzeluntersuchungen klare und lehrreiche Beitrag von Gerhard Hanke über „Badische und bayerische Herrschaften in Böhmen“ — ein schönes Stück Kultur- und Sozialgeschichte Böhmens. — Von besonderer Bedeutung für die sozialgeschichtliche Forschung ist auch das Referat von Karl Richter „Über den Strukturwandel der grundbesitzenden Oberschicht Böhmens in der neueren Zeit“. Es wäre zu wünschen, daß sich die gedrängte Darstellung, die eine wahre Fundgrube ist, zu einer umfassenderen Darstellung „auswachsen“ möge. — Friedrich Prinz ist seit seiner Kudlich-Biographie und seinen Studien zur Geistes- und Sozialgeschichte der Mitte des 19. Jahrhunderts ein außerordentlich guter Kenner „seiner“ Materie geworden. Mit seinem Beitrag „František Palacký als Historiograph der böhmischen Stände“ ist ihm eine sehr eindrucksvolle Darstellung der für das nationale Erwachen des Tschechentums und das Selbstbewußtsein des Bürgertums entscheidenden Wendung Palackýs vom Historiographen der böhmischen Stände zum Geschichtsschreiber des tschechischen Volkes gelungen. — Mitten in den nationalen Konfliktstoff der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führt Rudolf Wierers Beitrag über „Albert Eberhard F. Schäffle und das deutsch-tschechische Problem“. Der von Franz Joseph berufene Schwabe „hat trotz seines unzweifelhaft guten Willens und trotz seines Eifers nicht den überwiegend irrationalen Charakter der nationalen Gesinnung erkannt und daher begrifflicherweise als Wirtschaftler das Wirtschaftliche als



das Entscheidende, Bestimmende und wohl auch die nationalen Gegensätze allmählich Ausgleichende betrachtet.“ — Ernst Birkes Beitrag „Frankreich und Böhmen von 1848—1938“ wurde frei gesprochen und brachte in höchst komprimierter und souveräner Beherrschung des Stoffes eine Darstellung jener entscheidenden 90 Jahre, in denen es den Tschechen gelang, das Interesse der französischen Intellektuellen und sodann auch der Politiker für ihre Anliegen zu gewinnen. — Gotthold Rhode hat in seinem öffentlichen Schlußvortrag über „Das Jahr 1938 in der europäischen und deutschen Geschichte“ die Ereignisse und ihre Bewertung auf das richtige Maß zurückgeführt. Seine vornehme und klare Darstellung sollte gerade in diesen Wochen, da die Diskussion um „München 1938“ in einer Weise geführt wird, die mit historischer Wahrheitsfindung und gerechtem Urteil meist nichts mehr zu tun hat, besonders aufmerksam gelesen werden.

R. Mattausch

**Bohemia. Jahrbuch des Collegium Carolinum,** Band 3. Verlag Robert Lerche, München 1962, 657 Seiten, Leinen DM 49,—.

Wenn die Erinnerung an die Versammlung im Prüfungsaal der Philosophischen Fakultät im Prager Klementinum an jenem denkwürdigen 27. Mai 1862 beschworen wird, in der die Gründung des „Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen“ beschlossen wurde, dann teilt sich der Rückblick auf ein Jahrhundert deutscher Historiographie in Böhmen in Gefühlen des Stolzes, aber auch des Schmerzes mit. Beides spricht auch aus der Darstellung von Kurt Oberdorfer, der, als einer der wenigen für einen solchen Rückblick Berufenen, mit behutsamer und zugleich sicherer Hand die Linien der vielfältigen Arbeiten des Vereins noch über sein Ende im Herbst 1938 hinaus nachzeichnen kann. Zu den späten Früchten unter einer nur spärlichen Sonne und in einer seit 1938 und vollends seit 1945, für die sudetendeutsche Historiographie völlig gewandelten Welt gehören die Arbeiten der „Historischen Kommission der Sudetenländer“, des „Collegium Carolinum“ und hier nicht zuletzt dessen Jahrbücher „Bohemia“, über deren ersten und zweiten Band wir bereits berichten konnten (VII, 68 und IX, 87). Der nunmehr vorliegende 3. Band, an Volumen und wissenschaftlichem Gewicht dem 2. nicht nachstehend, bringt wieder eine so lebendige Fülle von Beiträgen, daß über sie nur kursorisch berichtet werden kann. Ein Teil der Beiträge ist der frühen Siedlungsgeschichte der Sudetenländer gewidmet: E. Schwarz: Die volksgeschichtlichen Grundlagen Nordböhmens von der Elbe bis zum Isergebirge; Josef Hemmerle: Erörterungen zur Frühgeschichte des Egerlandes und seiner Besiedlung. In den Arbeiten von Max Piendl und Karl Beer bildet Biographi-

sches das Grundelement der Darstellung, nämlich die Grafen von Bogen und Albert von Seeberg, oder der Vertraute Přemysl Ottokars II., der Wittigone Wok von Rosenberg. Ferdinand Seibt bemüht sich mit Erfolg um eine Abgrenzung einer notwendigen sozialgeschichtlichen Untersuchung über Gutsherrschaft und Grunduntertanen im böhmischen Ständestaat des 15./16. Jahrhunderts gegenüber den heute im kommunistischen Bereich vorherrschenden weltanschaulich-materialistischen Tendenzen. Hermann Kallenbenz behandelt die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Westdeutschland und Böhmen-Mähren im Zeitalter der Industrialisierung, während sich Kurt Wessely den wirtschaftlichen Ergebnissen der ČSSR im Jahre 1961 zuwendet. Emil Schieches Entwurf einer Kulturgeschichte der Tschechen könnte als wertvoller Ansatz für eine umfassendere Untersuchung und Darstellung dienen.— Ausgesprochen zeitgeschichtlichen Themata wendet sich Otto Böss (Die 2. ČSR im Spiegel zeitgenössischer tschechischer Presestimmen, Oktober 1938—März 1939), Heinrich Kuhn (Sozialstruktur der KPČSSR) und Otfried Pustejovsky (Parlamentarische Demokratie und die Politik der Kommunistischen Partei der ČSR in den Jahren zwischen 1945 und 1948) zu. — Ein Vergleich mit dem tschechischen „Gegenüber“, den „Historia“-Jahrbüchern der Prager Akademie der Wissenschaften kann, von diesem 3. Bohemia-Band aus gesehen, durchaus zugunsten der unter so viel schwierigeren Umständen arbeitenden sudetendeutschen Forschung ausfallen.

R. Mattausch

Galina Berkenkopf, **Welterlösung, ein geschichtlicher Traum Rußlands** (Darstellung und Dokumentation). Anton Pustet, München 1962, 226 Seiten.

Der erste Teil des Buches befaßt sich mit einer Darstellung religiös bestimmter geistesgeschichtlicher Strömungen und Unterströmungen in Rußland bis hinein in den Bolschewismus. Zu deren beinahe schon etwas zu „landläufig“ gewordenen Charakterisierung als Pseudoreligion erhalten wir hier einen weiteren Beitrag.

Die „Dokumentation“ besteht in einer Zusammenstellung ausführlicher Zitate hauptsächlich religiöser russischer Denker von Philotheos im 16. Jahrhundert bis zu Vladimir Solovjev und Alexander Block, die sich hier entweder beitragend, zustimmend oder kritisch zu den Ausprägungen russischen Sendungsbewußtseins äußern.

Der Band enthält ein Namensregister, aber kein Sachregister und von einzelnen Hinweisen in Fußnoten abgesehen, auch keine Bibliographie.

Eine einleitende Studie zum „Begriff des Messianismus“ definiert knapp, aber recht präzise Unterscheidungen zwischen den Auserwähltheitsideologien einzelner Völker und Gruppen, der



jüdisch-alttestamentlichen Heilserwartung und dem christlichen Erlösungsgedanken. Bei der weiteren Behandlung der Thematik kommt es mitunter zu Überschneidungen der Begriffe Welt-erlösung, Messianismus, Sendungsbewußtsein, Slawophilie, Panslawismus, so daß das Buch bei manchen geglückten Formulierungen und beachtenswerten Gedankenverbindungen mitunter allzu spekulativ um den „einen Nenner“ bemüht ist, und gerade dadurch die Einhelligkeit einer Interpretation nicht immer erreicht.

Der Verfasserin kommt es wohl hauptsächlich darauf an, mögliche Komponenten und dynamische Seiten- oder Gegenkräfte aufzuspüren, die unter der Oberfläche der Sowjetideologie doch wesentlich an dieser mitgewirkt haben oder noch mitwirken. Sie vertritt die Ansicht, daß solche Kräfte bei Bewußtwerdung oder Bewußtmachung den „Irrglauben“ des Systems, auch im Ursprungsland selbst, als solchen erkennbar werden lassen und womöglich — um die Worte der Verfasserin zu gebrauchen — „den Weg für den Eintritt anderer geistiger Kräfte freigeben“ könnten. Ganz ähnliche Auffassungen stecken übrigens in der Lehre des heute in der SU verpönten Menschewiken Plechanow.

G. Berkenkopf beginnt bei den Urformen russischer religiöser Herrschaftsmystik (Moskau als das dritte Rom), findet von dort die Verbindung zum Eroberungsmessianismus des 19. Jahrhunderts (etwa in Begleiterscheinungen der zaristischen Bosporus- und Balkanpolitik) und leitet dann weiter zu dem bereits religiös pervertierten Fanatismus der frühen russischen Revolutionäre und dem endlichen „Umschlag“ der Utopien volkstümelnder russischer Geheimbünde zum gegenwärtigen sowjetpatriotischen Imperialismus.

Etwas wenig beachtet erscheint die Herkunft mancher wesentlicher Gedankengänge der Slawophilen aus der deutschen Romantik. Auch der

Rolle, die Panslawismus und Slawophile im Selbstverständnis russischer Historiker oder der heutigen Sowjetideologen spielen, ist die Verfasserin nicht nachgegangen. Linien, die sie von der Orthodoxie über die Sekten zu einem „Apokalyptischen Messianismus“ zieht, den sie dann ebenso im „individuellen Terror“ der Narodniki wie unter den „Berufsrevolutionären“ leninscher Prägung annimmt, würden vermutlich von einem orthodoxen Theologen entschieden zurückgewiesen werden. Bei aller Begabung zu mystischer Wahrheitsschau, die einem Chomjakov, einem Aksakov, ja selbst einem Solovjev und anderen Denkern dieser Periode innewohnen, dürfen wir diese wohl doch nicht bei den Verkündern oder Lehrern orthodoxen Glaubens einordnen und ihren Ableitungen theologische Absolutheit oder eine entsprechende nicht mehr persönlichkeitsgebundene Gültigkeit zuschreiben.

In der Interpretation von Čadajev, Solovjev und Dostojewskij wird manchmal eine gewisse Parteilichkeit „für“ und im Falle Dostojewskijs „gegen“ den Dargestellten spürbar, wie sie einer wissenschaftlich geführten Untersuchung eigentlich nicht anhaften dürfte. Doch mag für G. Berkenkopf wohl in erster Linie der politisch-publizistische Impuls der maßgebliche gewesen sein.

Das Buch ist bei allen Unausgewogenheiten doch lesenswert und aufschlußgebend. Die sprachlichen Ausdrucksmittel sind zum Teil hervorragend gehandhabt und auch schwierige Gedankengänge in eine flüssige Diktion gebracht. Die Mängel des Buches beruhen wohl hauptsächlich darauf, daß auch in unserer allgemeinen Geschichtserkenntnis die Trennungslinie zwischen „Sendungsbewußtsein“, als dem berechtigten Streben der Völker nach Selbstverwirklichung, und den kongruierenden ideologischen und nationalistischen Unterströmungen und Fehlformen noch nicht klar herausgearbeitet worden ist. A. Bauck



---

Erscheint vierteljährlich — Einzelpreis 0,90 DM, Doppelnummer 1,80 DM — Verleger u. Herausgeber  
Priesterreferat, 624 Königstein/Taunus — Schriftleitung: Dr. Augustin K. Huber, O.Praem., König-  
stein/Taunus — Herstellung: Pallottiner Druckerei Limburg.